الفكر و التصوف في فلسفة النفري

الفكر و التصوف
في فلسفة النفري

(محمد بن عبد الجبار النفري)

تأليف:

يوسف سامي اليوسف

الفكر والتصوف في فلسفة النفري(محمد بن عبد الجبار النفري)

تأليف : يوسف سامي اليوسف

سنة الطباعة:2016

عدد النسخ : 1000نسخة

الترقيم الدولي: ISBN 978-9933-22-063-1

جميع العمليات الفنية والطباعية تمت في:

دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع

يطلب الكتاب على العنوان التالي:

دار ومؤسسة رسلان

للطباعة والنشر والتوزيع

سوريا - دمشق - جرمانا

هاتف: 00963 11 5627060

هاتف:00963 11 5637060

فاكس: 00963 11 5632860

ص. ب: 259 جرمانا

www.darrislan.com

مدخل

قليلة، بل جد قليلة، هي الدراسات التي خصصها العالم العربي الحديث للتراث الفذ الذي تركه محمد بن عبد الجبار النفري، المتوفى عام 354 هـ / 965م، والذي لا نعرف عن مسيرة حياته سوى النزر اليسير. وبالتأكيد، لم يكن هذا الشح من قبيل الصدفة، ففي الحق أن النصوص النفرية قد أوغلت في التجريد والعلو إلى حد جعلها غريبة عن الذهن الحديث الجانح إلى العزوف عن المتعاليات، أو إلى قلة الاهتمام بكل ما يخرج عن التجربة الواقعية. بيد أن هذا العلو، الذي كان من شأنه أن جعل الأسلوب سامقاً باذخاً على نحو متميز، ينم، فيما أرى، عن رغبة نصف مكتومة مؤداها أن الرجل يرمي إلى ابتكار كتاب مقدس يخصصه لنقاوة الخاصة من البشر، أو قل إنه يحاول أن يبتكر كتابه المقدس الذي يخصه وحده من دون سائر الناس. فلا غرابة في الذهاب إلى أن النفري هو واحد من كبار المتنبئين الذين ظهروا في التاريخ، ولكنه المتنبئ الذي يؤمن بأنه مرسل إلى نفسه وحدها، حتى لكأنه التحقيق العملي لما قاله ابن الفارض فيما بعد:

إليَّ رسولاً كنت مني مرسلاً

وذاتي بآياتي عليّ استدلت(1)

وأياً ما كان الشأن، فإن أول ما يلفت انتباه القارئ للخطاب النفري هو أنه يختلف كثيراً عن الموروث الصوفي العام، من حيث أن هذا الخطاب هو صدور مباشر عن المصدر الذي تصدر منه الأشياء برمتها، أو قل بوصفه

حواراً بين طرفين، أو لهما مطلق وثانيهما محدود. فبينما يكتفي أبو نصر السراج الطوسي، صاحب "اللمع" ومعاصر النفري، بشرح ماهية الصوفية والتعريف بأفكارها ومصطلحاتها، فإن صاحب "المواقف" و "المخاطبات"، أي النفري، لا يلتفت إلى هذا الموضوع قط، بل يصب جملة جهده على إنشاء نص يحاول، على نحو واضح، أن يكون نصاً مقدساً عالياً لا يشرح شيئاً سوى العلاقة الراسخة التي من شأنها أن تحذف كل فصال وهجران.

فقاعدة النفري تتلخص في أن الإنسان، أو العالي والكامل من البشر، موصول ومحاط بالرعاية دوماً. واستناداً إلى هذه الحقيقة، فإن في ميسورك النظر إليه بوصفه بطلاً يرود واقعاً سماوياً لا حياة للروح إلا فيه، أو بواسطته وحده. فهو يكتب ما يشبه أن يكون ملحمة، أو مسرحية، تجري في داخل الوجدان حصراً، إذ لا ريب في أن الرجل يأنف من العالم الخارجي، بل هو يمقت كل ما ينزع إلى التجسد. وبفضل هذه المهمة الجليلة، مهمة ارتياد العلو، جاء الأسلوب مهيباً وقوراً يأهله روح نبيل رفيع. ولعل أهم ما يميّز أسلوب النفري أنه ينبثق من طاقة حدسية لا مصدر لها سوى الراقة السرية الراخمة في أعمق أعماق النفس البشرية. وللحق أن كل ما هو أصلي إنما ينبثق من جذر حدسي يتعذر إدراكه بواسطة المفاهيم والتصورات الذهنية. وبفضل هذا الزخم الاستبصاري استطاع الرجل أن يحيل اللغة المنثورة إلى شعر، أو إلى برهة تتوسط بين الشعر والنثر، بل توفق بينهما على نحو مدهش.

وهذا يعني أن النفري كاتب أدبي حقاً، أو قل إنه أفضل محاولة بذلتها اللغة العربية كي تجعل النص الصوفي النثري نصاً أدبياً يصلح أن يكون برسم الذائقة والمتعة الفنية، وذلك بفضل ما زوده به الكاتب من بصائر وأخيلة اختراقية شديدة القدرة على البلوغ إلى النائيات.

ماهية الصوفية

حين حكم الإنسان على هذا العالم بأنه كون ساقط، فإنه قد برهن على حقيقة مؤداها أنه ينظر إلى نفسه بوصفه كائناً شريفاً نبيلاً يتطلع صوب الأعلى ويحنّ إلى الساميات. وههنا يكمن سر اغتراب الإنسان في العالم: روح نفيس في كون خسيس،والحقيقة أن الغربة مصطلح صوفي كثيراً ما يتواتر في تراث القوم، بل إن الجنيد، حين أسس التصوف على ثمانية أركان قد جعل الغربة ركناً منها(2)، ولكن، مع أن في الميسور الذهاب إلى أن الشعور بالاغتراب هو جذر الصوفية أو ينبوعها الأول، فإن الأحوط أن يقال بأن لها جذوراً وينابيع كثيرة، تضافرت لتجعل منها تجربة فريدة تثير في العقل ألف سؤال سؤال.

والحقيقة أن مقولة الكون الساقط التي أوجبت القول بالاغتراب، بسبب عدم تجانس الروح والمادة، هي أساس الأُسس في فهم الصوفية، أو في عواملها الذاتية حصراً، فلقد ذهب أحد الصوفيين إلى تعريف التصوف بأنه:

"النظر إلى الكون بعين النقص"(3)

ولكن النقص الرابض في صميم الكون كبير إلى حد مريع، بل هو من الضخامة والتوغل في الأشياء بحيث حتم أن تكون مساحات الخواء شديدة الانديـاح، ولولا ذلك لما كان للصوفية أن تعرف طريقها إلى الوجود. فالصوفية بهذا المعنى دفاع ضد الخواء، ومحاولة جُلّى لا يلاج الملاء في صميم العالم.

ثم إن الخواء المنداح قد حتّم على الروح أن يكون مفتوناً بالساميات، بل بكل ما هو جليل وجميل، ولهذا، فإن في وسعك القول بأن الصوفية إنما

تنبثق من افتتان الإنسان بالمتعالي، أو من ولعه بالمفارق واللانهائي، وبما تفصلنا عنه مسافة سرمدية. فمن قلق الاغتراب ينبجس النداء إلى العالي، ومن زيف المعطيات أو المرئيات جاء غرام الإنسان بحقيقة تعلو فوق كل ما هو برسم الحواس.

كما أن مقولة الكون الساقط قد كان من شأنها أن دفعت الإنسان الصوفي إلى رفض العالم، وكذلك إلى رفض القوى التاريخية والمادية التي تسود هذا العالم. فالحقيقة أن الأنقياء من الصوفيين لم يروا في هذه الدنيا سوى الغثاثة والضحالة والافتقار إلى المعنى، ولهذا السبب كان الصوفي يرى في إدارة ظهره للحياة العامة اندفاعاً صوب حريته الخاصة، ونجاة من تفاهة الجملة الاجتماعية الناجزة والمتجمدة في داخل قوالب حجرية لا تقبل التفتيت. فلا مبالغة في القول بأن الصوفي هو الكائن الوحيد الذي يقف حراً أمام اللّٰه وحده، ومصدر حريته أنه يرفض الكون ويطلب الحق دون سواه، حتى لكأن الكون في المنظور الصوفي هو الباطل دون أدنى لبس.

فمما هو بليغ في دلالته أن تكون البراري والجبال، ولاسيما جبل اللكام وجبل لبنان، مملوءة بأناس عزفوا عن الدنيا، ونزحوا صوب الخلاء ليعيشوا حياة موغلة في فقرها المادي، ولكنها شديدة الثراء من الناحية الروحية، كما يعتقدون. وفي الحق أن الصوفية لا تفهم الحرية إلا من حيث هي اللّٰه نفسه، مثلما أنها لا تفهم اللّٰه إلا بوصفه الحرية الخالصة. ولكن ما هو واضح تماماً أن الصوفية تربط الحرية بالتمرد على المعطى، أو على الكون وقوانين الطبيعة، وكذلك على المجتمع وما يسوده من قوى تاريخية ومادية.

ومما هو جد معلوم أن الصوفيين قد دفعوا ثمن تمردهم باهظاً، فهم مضطهدون على الدوام، وأصغر عقوبة يتعرضون لها هي الشتم والاستهزاء،

مع أنهم يمثلون جزءاً من شرف الإنسان في يقظته على وجوده الذي تحاصره القوانين والشروط الشاكمة لكل حرية أصلية.

وعلى أية حال، فإن رفض الصوفي للعالم هو أساس الحرية الصوفية، بل لابد من الاقتناع بأن هذه التجربة لا يسعها أن تبتدىء إلا من هذا التمرد وهذا الرفض قبل سواهما. ولكن، من أين ينشأ التمرد نفسه؟ لا ريب في أنه نتيجة لقلق وجودي يضغط على الروح ويجعل الحياة العامة أمراً رتيباً إلى حد السأم. ففي الفصل الجيد الذي خصصه القشيري لمفهوم الحرية في رسالته المشهورة، جاء قوله: "الحرية أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكوَّنات، وعلامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء، فيتساوى عنده أخطار الأغراض.

قال حارثة رضي الله عنه، لرسول الله، صلى الله عليه وسلم:

"عزفت نفسي عن الدنيا، فاستوى عندي حجرها وذهبها"(4)

ولهذا، فإن "مقام الحرية عزيز"(5)، على حد عبارة القشيري نفسه، إذ لا يطيق مبدأ الاستواء، الذي هو مبدأ العزوف عن الدنيا، إلا أصحاب العزيمة الصارمة وحدهم. ومبدأ الاستواء هو بالضبط مبدأ إدارة الظهر للدنيا، بغية البلوغ إلى الحق الخالص. ولكن أهم ما في الأمر ههنا أن القشيري قد جعل من الحرية مقاماً صوفياً، كما هو واضح.

والمقام مرتبة من مراتب الصوفي الذي يكافح في سبيل الاتحاد بالحقيقة التي لا حقيقة سواها قط.

وههنا يسعك الذهاب إلى أن التصوف هو ذلك النازع الأصلي الذي ينبجس ويتدفق من داخل الروح التوّاقة إلى العلو ابتغاء الالتقاء بالماهية والاندراج فيها داخل برهة عليا تتجاوز الوعي الطبيعي أو المنطقي.

وما ذاك إلا لكي يندفع الوجدان إلى طور يرخم وراء طور العقل المتذهن، الذي لا يملك أن يستوعب سوى حقائق المعطيات المباشرة، وهي الحقائق التي ليس من شأنها قط أن تستجيب لتلك المسغبة الداخلية، أو ذلك الجوع الجواني الذي كابده الإنسان في كل زمان ومكان.

فالتصوف بهذه المثابة، إنما ينبثق أصلاً من اغتراب النفس في المادة العاجزة عن إشباع الروح الدائم اللوبان على المثل الأعلى المفارق للمعطى والمناقض له في آن واحد، وهذا يعني أن الصوفية والفن توأمان، إذ كلاهما يبحث عن المثل الأعلى، وكلاهما لا يجيء إلا من الوجدان، ولاسيما حين يكونان في أسمى لحظاتهما، أو حين يصيران صنفاً من التوق المنهوم إلى غائب يرفض أن يغيب.

ولئن كان الأمر كذلك فإن الصوفية هي ثورة الإنسان على حدوده الضيقة، وكذلك على نواميس الطبيعة التي سجنت روحه في المادة وحاصرته حصاراً منيعاً لا مخرج منه أبداً، إنها إذاً نتاج لغريزة روحية عميقة مختصة بالعلو وبالحنين إلى مملكة الديمومة، حيث السكينة والأمن والجمال. فهي، بهذا المعنى، برهة ماهوية في بنية الروح البشري، أقصد أنها كانت في الوجود منذ كان الإنسان، وأنها سوف تبقى ما بقي الإنسان، أو المخلوق الوحيد الذي يتطلع صوب الأعلى، وفي جميع الاتجاهات.

وهو إذ يسدد بصيرته إلى الما فوق، فإنه يتفطن لسرّ الكون، وسر وجوده الخاص، يدفعه شوق عارم إلى الالتقاء بهذا السر المخبوء أو المكتوم عن وعيه المحدود. فما الصوفية في نقاوة خلاصتها سوى الحنين إلى السر، أو الوجد النازع إلى الارتواء من مصدر المصادر كلها. و هذا شأن يتضمن تفعيلاً للقوى الاحتياطية في الإنسان، ولا أعني سوى القوى العميقة التي لا تدخل في دائرة الذهن أو العقل المفكر.

ومن وجهة نظر صوفية خالصة، لا يجوز للمرء أن يعرّف الإنسان بأنه الكائن الذي هو برسم الموت. وهذا تعريف وجودي يسعك أن تستخلصه من كتاب "الوجود والزمان" للفيلسوف الألماني مارتن هيدجر(6).

فالصوفية الأصلية، أو النقية، لا ترى في الموت إلا الدرب التي تفضي إلى المحبوب، أو إلى الوطن المفقود. ولهذا فقد عمد بعض الصوفيين إلى صنع عرس لمن يتوفى منهم. وهذا مأخذ أخذه عليهم ابن الجوزي في "تلبيس ابليس"، وهو كتاب خصصه صاحبه لدحض الصوفية وإدانتها لأنها خروج أو تمرد على الدين القويم، وفقاً لرأي المؤلف. فأهل التصوف يؤمنون بأن الصوفي إذا مات فإنه يكون قد نال بغيته أو أمنيته، وذلك لأنه لا يبلغ إلى المحبوب بلوغاً نهائياً إلا إذا اجتاز تجربة الموت. وكل بلوغ إلى المحبوب هو عرس، أو شأن يستحق العرس.

وبالطبع، فإن في ميسور الصوفية أن تقدم تعريفاً آخر للإنسان،وهو تعريف يسعك أن تشتقه من جملة التجربة الصوفية وتراثها الشديد الثراء. فالإنسان هو الكائن المغترب الذي يكابد غياب المحبوب،وهو إذ يكابد هذا الغياب إنما يكابد الخواء نفسه، إذ لا يتيسر للكون أن يكون جميلاً في ظل غياب الجميل.

بيد أن من شأن هذا التعريف أن تندرج فيه فكرتان هامتان لا تملك أن تفهم الصوفية إلا بهما.

أما الأولى فخلاصتها أن الروح في المنفى، وأن صبوتها إنما تنصب على موطنها الأصلي الذي هو الملكوت المفارق بإطلاق، إنه مطلق متعال لا تستطيع الروح أن تناله في هذه الدنيا قط. ولكنها لا تملك الصبر على فراقه في الوقت نفسه.

وأما الثانية فمؤداها أن مقولة "الوجد الصوفي" هي المقولة السيدة في كل تجربة صوفية نقية أو أصلية،والوجد والوجدان كلمتان تشتقهما اللغة العربية من مصدر ثلاثي واحد ، كما تشتق كلمة "الوجود" من المصدر إياه، الأمر الذي يعني أن بين الكلمات الثلاث صلة رحم لا تخفى على الذهن المستأني، وهذا يتضمن ما فحواه أن الوجد هو الوجود على الأصالة، وأن كل حياة بغير وجد هي حياة الاتضاع.

وما الاتضاع، أو الغثاثة، سوى الافتقار إلى الماهية والأصالة، قبل كل شيء.

وحين يرفض الصوفي الدنيا ويتجرد لتجربة الوجد، أو تجربة الوجدان والوجود الأصيل، فإنه لا يرفض شيئاً إلا غربته ومنفاه، وإلا خواء الكون أو ضحالته، ولكنه في الوقت نفسه يعزز حنينه المنهوم إلى الوطن الحقيقي الذي لا يشعر بالسكينة والطمأنينة والحرية والإلفة إلا إذا دخله واستقر فيه إلى الأبد.

وهاهنا بالضبط يتبدى الإنسان بوصفه الكائن المتناهي الذي يشتاق إلى اللانهاية، والزائل الذي تتصباه الديمومة، والغصن المقطوع الذي لا يبتغي سوى الالتحام بأصله القصي.

الصوفية والصوف

اختلف الناس، منذ القديم، في الأصل الذي انبثقت منه كلمة "الصوفية" مع أن الأمر أوضح من أن يستثير أي خلاف. ولقد ارتكبت أغلاط كثيرة في هذا المضمار، ولعل أكبر هذه الأغلاط أن تكون تلك التي ارتكبها أولئك الذين زعموا بأن كلمة "الصوفية" إنما اشتقت من كلمة "صوفيا" Sophia، وهي لفظة يونانية معناها الحكمة. ومن المحتمل أن يكون العكس هو الصحيح، أقصد أن تكون كلمة "صوفيا" هذه قد أُخذت من مصدر شرقي ما، وربما من بابل أو من مصر حصراً، إذ للحق أن الصوفية أقدم من اليونان بكثير.

وأياً ما كان جوهر الشأن، فإن كلمة "الصوفية" مشتقة من لفظة "الصوف"، دون أدنى لبس. ولقد تنبه بعض القدماء من الصوفيين إلى هذا الأمر وذكروا ذلك صراحة في بعض الأحيان، فقال السهروردي البغدادي في "عوارف المعارف":

"إنهم سموا صوفية نسبة إلى اللبسة، لأنهم اختاروا لبس الصوف، لكونه أرفق، ولأنه كان لباس الأنبياء، عليهم السلام"(7)

ثم أضاف: "وهذا الاختيار يلائم ويناسب الاشتقاق، لأنه يقال "تصوف"، إذا لبس الصوف، كما يقال "تقمص"، إذا لبس القميص"(8).

ولقد أيد ابن خلدون هذا الرأي في المقدمة فقال: "والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلباسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"(9).

وخلاصة الأمر أن كلمة "الصوفي" هي نسبة عربية صحيحة إلى الصوف، وهذا شأن واضح تمام الوضوح، ولا يقبل أي مراء على الإطلاق. والجدير بالتنويه أن الجنيد حين رسّخ الأركان الثمانية للتصوف قد جعل لبس الصوف واحداً منها(10).

والحقيقة أن الصوفيين ما لبسوا الصوف لوفرته في المجتمعات الرعوية وحسب، ولا لخشونته بحيث يصلح أداة لتحقيق الرغبة في إذلال النفس والجسد وكفى، بل لأن للصوف رمزية مستترة هي جوهر الشأن في هذا الموضع، فكلنا يعلم أن الأغنام التي يؤخذ منها الصوف هي الحيوان الذي يغلب استخدامه كأضحية للإله منذ عهد قديم، فلقد افتدي اسحق بن إبراهيم، وفقاً لسفر التكوين، بكبش سمين، يوم قرر أبوه أن يضحي به على مذبح الله، وذلك اقتداءً بعادة كنعانية كانت تقضي بالتضحية بأحد الأبناء على مذبح الإله مولوخ.(11)

فالصوفي حين يلبس الصوف، إنما يكون قد أخذ على نفسه عهداً أمام الله بأن يصبح خروفاً جاهزاً للتضحية بنفسه على مذبح الرب، وقد لا تصح هذه الحقيقة إلا على التصوف البدائي القديم، أو تصوف المجتمعات الرعوية أو شبه الرعوية. ويبدو أن متصوفة المدن الكبرى، كبغداد والقاهرة، قد نسوا هذا الأمر، بل ربما لم يعودوا يلبسون الصوف، إذ من المؤكد أن "المرقعة" هي الملبوس الوحيد الذي يتواتر ذكره في نصوصهم الكثيرة.

وعلى أية حال، فإن لبس الصوف ينطوي على نزعة قربانية،ومما تشير إ ليه المصادر الصوفية أنه كان لباس السيد المسيح، وهو من كان لقبه "حمل الله". ويبدو أن لهذا اللقب صلة ما بحادثة الصلب التي تؤمن بها المسيحية،ومن شأن مثل هذا الأمر أن يعزز العلاقة القائمة بين الصوف وبين القربان، وأن

يؤكد على أن لبس الصوف قد كان رمزاً ذا دلالة عميقة في مرحلة ما من مراحل التاريخ القديم.

تطور الصوفية حتى عصر النفري

قد لا يكون من قبيل الصدفة أن ينشأ التصوف الإسلامي في النصف الجنوبي من بلاد العراق، أو حصراً في الكوفة والبصرة، وهما مدينتان بناهما العرب أيام الخلفاء الراشدين، فمما هو جد معروف أن ذلك الإقليم، أقصد جنوب العراق، هو الأرض التي ازدهرت عليها أقدم الحضارات في التاريخ البشري، ولاسيما الحضارة السومرية والأكادية والبابلية، ويبدو أن قرب الكوفة من مدينة بابل قد كان سبباً من أهم الأسباب التي أحالت تلك المدينة إلى مركز ثقافي كبير قبل مضي قرن واحد على تأسيسها، ولولا أهميتها وعظم شأنها لما اتخذها الخليفة الرابع، علي بن أبي طالب، عاصمة له في أواخر حياته. ويبدو أن التصوف الإسلامي قد بدأ في مدينة الكوفة حصراً، وربما حدث ذلك تحت تأثير بابل التي لا تفصلها عنها إلا مسافة قصيرة. ولا ريب في أن هذه المدينة الأخيرة قد كانت لا تزال حية بعض الشيء عشية الفتح العربي للعراق، ومما يشجع المرء على مثل هذا الظن أن اسم بابل قد ذكر كثيراً في الشعر، وأنها كانت مشهورة بخمرتها الصفراء في ذلك العهد.

ومما له دلالة أن تنجب الكوفة بواحد من أكبر الكيميائيين العرب، أقصد جابر بن حيان المتوفى عام 815 م، إذ لا ريب في أن هذا العالم الجليل هو، بشكل أو بآخر، تلميذ العلم البابلي، ولا سيما علم الكيمياء الذي كانت بابل ذات يوم أعظم مركز له في العالم كله. أما من الناحية الدينية، فإن بابل هي عاصمة الديانة المانوية ومركزها المقدس، إذ لقد صلب ماني في تلك المدينة التي أصبحت بعد موته عاصمة المانوية، تماماً كما أن روما هي

عاصمة الكاثوليكية. ومن المؤكد أن ديانة ماني، الشديدة الحساسية تجاه الشر، قد كانت تسود النصف الجنوبي من العراق يوم فتحه العرب.

ولقد نمت الثقافة في الكوفة خلال النصف الأول من القرن الثاني الهجري، أو الثامن الميلادي. ولا أدل على ذلك من ظهور مدرسة النحو الكوفية، ومن كون تلك المدينة مركزاً للشعر العربي، ابتداءً من أبي الأسود الدؤلي وحتى أبي العتاهية.

وفضلاً عن ذلك، فإن ثمة إجماعاً بين المهتمين بتاريخ الصوفية على أن أبا هاشم الكوفي، المتوفى عام 150 هـ/768م، هو أول من سمي الصوفي في التاريخ الإسلامي كله. يقول سفيان الثوري، وهو من ولد في الكوفة عام 97هـ، وتوفي في البصرة عام 161هـ:

"لولا أبو هاشم ما عرفت دقيق الرياء."(12)

ولا ريب في أن الصوفية العربية اقدم من هذا التاريخ بكثير، إذ أنها ترقى إلى العصر الجاهلي، وفقاً لما تشير إليه بعض المصادر التراثية(13)

ولكن التصوف الجاهلي قد تلاشى مع ظهور الإسلام، أو قل إنه اندمج في الدين الجديد، إذ لا تتحدث المصادر قط عن أي تصوف، بالمعنى الدقيق للفظة، في العصر الراشدي، ولا في النصف الأول من العصر الأموي، ولكنها تتحدث كثيراً عن الزهاد والوعاظ والصالحين والمتقين، ومع أن مثل هؤلاء البشر قريبون كل القرب من الصوفيين، فإنك لا تملك أن تنسبهم إلى التصوف، وما ذاك إلا لأن التجربة الصوفية تشترط، فيما تشترط، الكلام في المقامات والأحوال، كما أنها تستهدف الاتحاد بالإله في هذه الدنيا، والحقيقة أنه ما من مصدر يحدثنا عن أن فكرة الاتحاد هذه قد خطرت في بال الزهاد والصالحين طوال العصرين الراشدي والأموي.

من المؤكد أن الترف قد أخذ بالانتشار الشديد في المدن الإسلامية ابتداءً من أواسط العصر الأُموي. فقد تكدست في أيدي الطبقة السائدة ثروات شديدة الضخامة نتيجة للفتح والتجارة في آن واحد، ومع الثروة يأتي الفساد في المجتمع. ولابد من ردة الفعل، كما لابد للشيء من أن يفرز نقيضه،فالشعور بالغربة يزداد ويتعمق في المدن التي يهيمن عليها المال والسلطة الجائرة،وعند ذاك تجيء ردود الفعل متنوعة أو متباينة. والحقيقة أن الصوفية الإسلامية قد جاءت لتكون بمثابة رد فعل على الفساد الآخذ بالتفشي في المجتمعات الإسلامية، ولاسيما في القرن الثاني الهجري، أو ابتداء من ذلك القرن.

ومما يدل على ذلك أن الطابع الغالب على الصوفيين الأوائل هو الطابع الأخلاقي. فقول سفيان الثوري بأن أبا هاشم الصوفي قد نبَّهه إلى دقيق الرياء هو قول أخلاقي بكل وضوح. ولكن، ثمة دليل أقوى من هذا الدليل، وهو أن الكتابات التي تركها المحاسبي، المتوفى عام 242هـ/857م، والذي هو رأس المدرسة البغدادية في التصوف، وأول المؤلفين الصوفيين، هي كتابات أخلاقية بالدرجة الأولى، وما سمي الحارث بن أسد باسم المحاسبي إلا لأنه اعتاد على محاسبة نفسه بسبب ميولها وشرورها، وهذا يعني أن الحارث بن أسد هو الضمير البشري في أنقى حالاته.

لا نكاد نعرف شيئاً عن أبي هاشم الصوفي الآنف الذكر، ولكن من المؤكد أن الصوفية قد أخذت بالظهور الصريح إثر وفاته، أو في أواخر حياته، أي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، أو الثامن الميلادي.

ففي هذا الطور عاشت رابعة العدوية، وهي امرأة من البصرة توفيت عام 185هـ/801م، بعدما استطاعت أن تؤسس التراث الصوفي المكتوب لأول مرة في تاريخ اللغة العربية.

ففي الحق أن النص الصوفي العربي قد ابتدأ مع هذه المرأة البصرية، إذ إنها قد تركت أشعاراً وجدانية لا عهد للشعر العربي بمثلها من قبل. ولعل أهم ما في أمرها أنها زودت الصوفية بركيزتها الوجدانية، أقصد مقولة الحب الإلهي، ولاسيما الحب الذي يفضي إلى كشف الحجب وتجلي جمال المحبوب. والحقيقة أن هذا الربط بين الحب والتجلي هو المبدأ المفتاحي في بنية المنهج الصوفي كله، ولهذا يسعك الذهاب إلى أن النظرية الصوفية قد أخذت بالانبثاق ابتداءً من أشعار رابعة العدوية وأقوالها، ولا بأس في التوكيد على أن جيل تلك المرأة من النساك والزهاد وأهل السياحة هم الذين يمثلون الصوفية في أنقى أطوارها، وما ذاك إلا لأنه جيل يشدد كثيراً على الوجد والوجدان والحب والقلب ونقاء السريرة ونظافة الباطن وتهذيب الروح وإعدادها لمجاورة الله.

وأبرز رجالات هذا الجيل سفيان الثوري (ت 161هـ) وإبراهيم بن أدهم (ت161هـ) وداود الطائي (ت165هـ) والفضيل بن عياض (ت187هـ) وشقيق البلخي (ت194هـ)، وعند مطلع القرن الثالث الهجري، أو التاسع الميلادي، كان التصوف قد انتشر في الكثير من البلدان الإسلامية، ولاسيما إيران والشام ومصر، بيد أن أهم ما يلفت الانتباه الآن هو أن بغداد قد أصبحت عاصمة التصوف في العالم الإسلامي كله، أقصد أنها صارت أكبر مركز له على الإطلاق، وكان المحاسبي أول الكبار من رجالاتها، وأول أساتذتها، ورائد الكتابة الصوفية فيها، والحقيقة أن كتابة "الرعاية لحقوق الله" هو الجذر الذي انبثق منه مذهب الغزالي كله، وذلك بعد وفاة المحاسبي بأكثر مائتي سنة. وفي عصر المحاسبي ظهر اثنان من أكابر رواد الصوفية المتطورة، وهما ذو النون المصري، المتوفى عام 245هـ، وأبو يزيد البسطامي المتوفى عام 261هـ.

وبظهور هاتين الشخصيتين بلغ التصوف درجة عالية من درجات النضج، وأخذ بالاختلاف مع السائد على نحو صريح،ومحنة ذي النون مشهورة، إذ لقد زج به في السجن ومثل أمام الخليفة المتوكل في بغداد، ولكن الخليفة افرج عنه بعدما اقتنع ببرائته. وبلغت مدرسة بغداد الصوفية أوج ازدهارها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

وأبرز رجالاتها في هذا الطور السري السقطي، خال الجنيد، وسهل بن عبد اللّه التستري، وأبو القاسم الجنيد، وسمنون المحب، وأبو سعيد الخراز، ويبدو أن التصوف البغدادي قد صار في هذا الطور عبئاً على الدولة وعلى رجال الفقه أيضاً، إذ لقد كثر شطح الصوفيين وكثرت أقوالهم الدالة على المروق من الدين ومن أصوله المرعية. والحقيقة أن بعض المصادر قد أشارت إلى محنة حلت بالصوفيين البغداديين في أواخر القرن الثالث الهجري. فقد أمر الخليفة "بضرب عنق سمنون وأصحابه، فمنهم من هرب ومنهم من توارى سنين حتى كف اللّه عنهم ذلك، وكذلك وقع أنهم رموا أبا سعيد الخراز، وأفتى العلماء بتكفيره بألفاظ وجدوها في كتبه.. وأخرجوا سهل بن عبد اللّه من بلده إلى البصرة ونسبوه إلى قبائح وكفروه، ولم يزل بالبصرة إلى أن مات بها.. وشهدوا على الجنيد، رضي اللّه عنه/ حين كان يقرر في علم التوحيد. ثم إنه تستر بالفقه واختفى مع علمه وجلالته"(14) وهكذا تجمعت النذر التي تحضّر المناخ لمحنة الحلاج.

والجدير بالتنويه أن مدرسة بغداد الصوفية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بزعامة الجنيد، الذي كانوا يسمونه **"سيد الطائفة"**، قد اتخذت من التوحيد موضوعاً محورياً لأقوالها وأبحاثها،ولا ريب في أن هذا الموضوع قد كان الجذر الذي سوف تنبثق منه مدرسة وحدة الوجود، مع ابن عربي، وذلك زهاء عام 600هـ/، أو في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي.

والحقيقة أن مدرسة بغداد الصوفية قد أخذت بالذبول بعدما هرب الخراز إلى مصر والتستري إلى البصرة.

كما ازداد ذبولها بعد وفاة الجنيد عام 297هـ/910م. ولكنها تلاشت بعد مقتل الحلاج سنة 309هـ/922م، ويبدو أن محنة الحلاج قد كانت بمثابة درس قاس للصوفيين طوال قرون عديدة، ولا ريب في أن النفري قد ولد في هذه الآونة وربما شهد مقتل الحلاج، أو سمع بتلك الحادثة، سواء حين وقوعها، أو بعد ذلك بقليل أو بكثير، إذ لا أحد يعرف متى ولد النفري الذي ينتسب إلى بلدة نِفّر، وهي الشديدة القرب من بابل ومن الكوفة. ومن الغرائب حقاً أن الصوفيين الذين عاصروه، أو الذين كتبوا بعد وفاته بقليل، لم يذكروا اسمه قط في أي من مؤلفاتهم. والحقيقة أن القرن الرابع الهجري، وهو القرن الذي عاش فيه النفري ومات، قد عرف أربعة من أشهر الكتاب الصوفيين: الكلاباذي صاحب "التعرف لمذهب أهل التصوف" وأبو طالب المكي صاحب "قوت القلوب"، وأبو نصر السراج الطوسي صاحب "اللمع"، وأبو عبد الرحمن السلمي صاحب "طبقات الصوفية". ومما يدعو للدهشة أن اسم النفري لم يرد قط في أي من هذه الكتب الأربعة.

كما لم يذكره القشيري في الرسالة التي ألفها بعد وفاة النفري بثمانين سنة على وجه التقريب، مع أنه ذكر عشرات من الصوفيين الذين لم يتركوا أي تراث مكتوب على الإطلاق، والحقيقة أن النصف الأول من القرن الرابع الهجري لم يعرف أي صوفي كبير، بعد الحلاج، باستثناء النفري وحده، إذ أن الرجال الأربعة الذين ذكرتهم للتو قد ماتوا في النصف الثاني من القرن الرابع، باستثناء السلمي الذي توفي عام 412 هـ، أي في القرن الخامس. ومن المحتمل أن تكون محنة الحلاج قد أثرت تأثيراً سلبياً على جيل بكامله من الصوفيين وهو جيل النصف الأول من القرن الرابع، أي جيل النفري، ويبدو أن

الرجل قد التزم بمبدأ الحذر والتقية،أو مبدأ التكتم والتحفظ على ما يكتب أو يعتقد. وربما كان هذا هو السبب الذي جعله مجهولاً لدى كتاب عصره البارزين.

ينابيع النفري

لا ريب في أن مدينة نِفّر، التي ينتمي إليها محمد بن عبد الجبار النفري، هي مدينة نيبور السومرية المبنية على ضفة الفرات الشرقية، والشديدة القرب من مدينة بابل، وكذلك من مدينة الكوفة. وقد كانت مركزاً دينياً كبيراً في العصر السومري، أو قبل أربعة آلاف سنة من الآن، إذ "استقر أكبر مراكز عبادة إنليل في مدينة نيبور (نفر)، وسمي معبده فيها "إكور" ربما بمعنى البيت الجبلي"(15) أما إنليل هذا فهو روح الهواء الذي أنجب القمر، كما أن القمر أنجب الشمس، وفقاً للعقيدة السومرية. بيد أن الأمر كان قد سبق له أن تغير عشية الفتح العربي للعراق، إذ انتشرت فيها المانوية والمسيحية قبل أن يظهر الإسلام على مسرح التاريخ في القرن السابع الميلادي.

وأياً ما كان الشأن، فإن أكثر الصفات حضوراً في نصوص النفري كلها تتلخص في أن تلك النصوص كثيراً ما تعنى بجدل الأضداد، أو بالمثنويات المتقابلة والمتنافية. وفي المؤكد أن التضاد لا يقع صدفة، أو عرضاً، في الخطاب النفري، وإنما هو يجيء نتاجاً لوعي وتصميم مسبقين. فهو يدرك سلفاً أن العالم منسوج من أضداد متضاربة أو متباينة، ولكنه لا يعرض هذه المتضادات إلا ليبذل كل جهد مستطاع بغية العبور إلى ما وراء التعارض، أو إلى ما يتخطى كلاً من الخير والشر على السواء. يقول الكاتب في الموقف الخامس والخمسين:

"وقال لي: إذا علمت علماً لا ضد له، وجهلت جهلاً لا ضد له، فلست من الأرض ولا من السماء."(16)

ومثل هذا القول برهان على أن الرجل يدرك العالم بوصفه منسوجاً من المتضادات.

ومما هو جد مشهور أن الديانة المانوية هي ديانة التضاد بامتياز. إذ يعتقد المانويون، وبتأثير من الديانة الزردشتية، أن ثمة صراعاً أبدياً بين النور والظلام، أو بين الخير والشر.

وفي "الفهرست" لابن النديم تجد وصفاً تفصيلياً للصراع الملحمي بين إبليس، أو مبدأ الشر، وبين الإنسان القديم الذي خلقه النور ليقاتل الظلام وسلالة الظلام، وفقاً للمذهب المانوي.(17)

بيد أن ما يميز الديانة الزردشتية والمانوية، المتأثرتين بالثقافة الهندية، هو ميلهما العميق إلى الزهد، وازدراء المادة، وإدارة الظهر للعالم وللحياة، والحنين إلى الدار الأُخرى، أو إلى مبدأ يتجاوز المادة ويعلو فوقها. والحقيقة أن الصوفية كثيراً ما تؤشر إلى أنها لا تنبع إلا من هذا الينبوع الزهدي الرافض لكل ما هو متجسد، ومن يقرأ نصوص النفري بأناة فإنه لن يفوته ذلك الازدراء العميق الذي يكنه للمادة، أو للكون، وهو يكنّي عنهما بكلمة "السوى"، التي هي كلمة من الكلمات المحورية أو المركزية في كتابيه كليهما. وهذه هي أهم حقيقة ينبغي أن يعرفها المرء عن الخطاب النفري: أن هذا الخطاب إنما ينبجس من بؤرة مركزية واحدة هي ذلك التضاد القائم إلى الأبد بين الله والمادة (السوى)، أو بين ما يتجسد وما لا يتجسد،وهذا شأن سوف تعرض له هذه الدراسة في حينه.

وأياً ما كان الشأن فإن شدة حضور المثنويات في النسيج العام للنص النفري لا يخوّل العقل أيما حق في الذهاب إلى أن تراث هذا الرجل ليس عربياً في الصميم، إذ من المؤكد أن جزءاً من طاقم المقولات التي يستعملها

الكاتب قد سبق للمتصوفين في العالم الإسلامي أن رسخوه قبل ولادة النفري بكثير أو بقليل.

كما أن الروح الإسلامي كثيراً ما يبدي حضوره في سياق النصوص النفرية أو في بعضها، على الأقل، والأهم من ذلك كله أن أسلوبه النادر هو بحكم الضرورة والحتم، نتاج لخبرة حدسية أو عملية باللغة العربية، ولولا هذه الخبرة الأصلية لما كان لهذا الأسلوب أن يبذ جميع الأساليب العربية بعد القرآن الكريم.

بيد أن الذهن سيظل قلقاً أمام هذه الظاهرة، ولابد من أن يتساءل عن سر هذا النسيج المثنوي الكثير الحضور في النصوص النفرية. فلا غرابة في الظن بأن مؤلف "المواقف" و"المخاطبات" قد كانت له صلة من نوع ما بإحدى الديانات العريقة التي ازدهرت في جنوب العراق خلال طور من الأطوار التاريخية السابقة على ظهور الإسلام، والجدير بالتنويه أن بعضاً من هذه الديانات كانت لا تزال على قيد الحياة خلال عصر النفري، فمن المعروف أن الدولة العباسية قد أنشأت ديواناً خاصاً سمته ديوان الزنادقة، ووظيفته مطاردة أولئك الذين يتظاهرون بالإسلام ويبطنون ديناً آخر. ولقد كان معظم هؤلاء الزنادقة من الزردشتين والمانويين.

كما ذكر ابن النديم في "الفهرست" - وابن النديم معاصر للنفري — أن الحرنانيين يصنعون عيداً للإله تموز، وذلك في منتصف شهر تموز كل عام، "تبكي النساء عليه كيف قتله ربه وطحن عظامه في الرحى ثم ذرّاها في الريح"(18) وهذا يعني أن عبادة الإله تموز قد كانت لا تزال مستمرة حتى القرن العاشر الميلادي، على الأقل.

أما الديانة المانوية فقد استمرت في الوجود حتى القرن الثالث عشر الميلادي، إذ قضي عليها قضاء مبرماً في ذلك القرن، ولقد رحل الزردشتيون

من العراق إلى الهند في عصر هارون الرشيد، أي قبل ولادة النفري بمائة سنة، أو زهاء ذلك، وما زالت بقايا الزردشتية في الهند حتى يوم الناس هذا.

وعلى هذه الأرضية، يسعك الذهاب إلى أن الكتابين اللذين تركهما النفري هما نتاج لتفاعل صميمي بين الثقافة العربية، من جهة، وبين بعض الثقافات الأخرى، من جهة ثانية.

ومما يحثك على الارتياب في الأمر أنه يتعذر عليك أيما تعذر أن تحدد المصادر العربية التي انبثق منها النفري على نحو مباشر، إذ ما من كاتب على الإطلاق، أكان صغيراً أم كبيراً، إلا وهو يصدر عن أسلافه السابقين، ولا أسلاف للنفري في الثقافة العربية، لدى النظر في العمق أو إلى مستوى الجوهر، فهو، للحق، فريد من نوعه، لا يشبه أحداً ولا يشبهه أحد من الكتاب الصوفيين الذين سبقوه أو عاصروه. وهذا شأن غريب حقاً، ولا تفسير له – إن كان يقبل التفسير – إلا عبر الإنابة بهذا الكاتب إلى واحدة من الديانات أو الثقافات الهندية أو الإيرانية، أقصد أنه – على الأرجح – متفاعل مع واحدة من تلك الديانات، أو متأثر بها.

ومما هو لافت للانتباه أن النفري لا يقتبس من القرآن الكريم إلا قليلاً وحسب.

أما الحديث النبوي فلا حضور له في تراث النفري، اللهم إلا أن يكون ذلك على نحو طفيف، أو غير ملحوظ. فمما هو جد شائع أن الكتاب الصوفيين مولعون باقتباس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أما النفري فشديد الابتعاد عن هذا التقليد، مع أن في ميسورك التأكيد على أن المناخ الإسلامي يشكل خلفية واضحة للنصوص النفرية، أو لمعظمها.

بيد أن ما تجدر الإشارة إليه في هذا الموضع أن أبا تمام الطائي هو أقرب الشعراء العرب إلى صاحب "المواقف" و"المخاطبات".

فأبو تمام شاعر التضاد بامتياز، وهذه هي مأثرته التي جعلت منه شاعراً كبيراً ومجدداً للقصيدة العربية في زمنه، ولكن الفرق حاسم بين النفري وأبي تمام. فخيال النفري أصيل وخصيب، أما خيال الطائي فكثيراً ما يخلط الأصالة والخصوبة بالاصطناع والافتعال، والأهم من ذلك أن أبا تمام شاعر دنيوي، بينما يتجه النفري اتجاهاً آخر يغاير اتجاه الطائي تمام المغايرة، فبفضل نزوحه إلى ما هو خلف الأشياء، استطاع أن يجعل خياله شديد القرب من الخيال الرمزي، أو السريالي، الأمر الذي لم يستطع الطائي أن ينجزه إلا لماماً وحسب.

وأياً ما كان الشأن فإن أبا تمام لا يصلح أن يكون مصدراً من مصادر النفري، أو ينبوعاً من ينابيعه، على الرغم من أن الرجلين كليهما يتخذان من جدل الأضداد مبدأ لكتاباتهما الجيدة، والجدير بالتنويه أن صاحب "المواقف" و"المخاطبات" لا ينم البتة عن أي تأثر مباشر، أو ذي بال، بالشعر العربي الذي كان قد بلغ شوطاً طويلاً في مضمار التطور قبل ولادة النفري بكثير. وهو بهذا يغاير الصوفيين المولعين بالأشعار العربية، ولاسيما أشعار الغزل التي يرون فيها تعبيراً عن شوق الروح إلى المحبوب، الذي هو الله دون سواه. ولا يصلح الحلاج مصدراً للنفري، فالحلاج لا يؤشر إلى شيء بقدر ما يؤشر إلى الاتحاد بالمحبوب، وهذه نزعة لا وجود لها قط في تراث النفري، إذ أن المقولة الكبرى لهذا الرجل هي "الرؤيا" لا الاتحاد ولا الحلول، ولا وحدة العاشق والمعشوق.

ولا يخرج المرء عن سمت الصواب إذ ما أكد، بعد تأمل النصوص النفرية، على أن تلك النصوص تنطوي – فضلاً عن المناخ الإسلامي – على عناصر بوذية ومانوية ومسيحية، ومع ذلك، فإن هذا ليس الشأن الأهم فيما يخص صاحب "المواقف" و"المخاطبات".

ففي ميسور القراءة المستأنية للخطاب النفري أن تبين ما فحواه أن الجذور المثنوية، أو المانوية، لا تمثل إلا المسار وحسب، أو قل إنها لا تمثل إلا جسد النص أو شكله فقط، إذ ثمة، دون ريب، نزوع صريح نحو تجاوز المانوية، بل نحو الخروج من جميع الملل والنحل، باتجاه مذهب فريد لا يخص إلا النفري وحده، إنه مذهب الفرد الفريد الذي يقيم صلة فورية مع الحق الكلي المطلق، جوهرها الاستماع المباشر للغة العالية التامة الصحة، وذلك عبر "الموقف" الذي هو الشعيرة الوحيدة في هذا المذهب الخاص. وفي الموقف النفري تنبثق الرؤيا، ولا يبقى إلا الله والروح الذي يحن إلى الله. وهذا هو المحتوى الصميم للنص النفري.

وههنا يسعك الظن بأن النفري يصدر عن البوذية، أو حصراً عن الاستنارة التي انبثقت من أعماق البوذا إلى وعيه بعدما جلس تحت الشجرة طوال أربع سنوات. إن "الرؤيا"، التي هي نهاية المطاف في المنهج النفري، لا تختلف كثيراً أو قليلاً عن مقولة "الاستنارة" البوذية هذه، والجدير بالتنويه أن كلمة "بوذا" تعني المستنير، أو الفرد الذي رأى الحقيقة الجلية برمتها. ومن المحتمل أن تكون مقولة "الاستنارة" قد وصلت إلى النفري من الثقافة الهندية مباشرة، كما أن من المحتمل أن يكون قد أخذها من الديانة المانوية، فمن المؤكد أن ماني لم يعترف إلا بثلاثة أنبياء ممن سبقوه، وهم زرادشت وبوذا والسيد المسيح، وهذا يعني أن ثمة شيئاً من البوذية في الديانة المانوية نفسها.

ومما هو جدير بالتنويه أن الديانة الجانيسية، التي أنشأها الحكيم الهندي مها فيرا في أواسط القرن السادس قبل الميلاد، تذهب إلى أن ثمة خمسة مستويات للاتصال بالحقيقة، وهي: العلم والمعرفة الرمزية والتبصر ومعرفة أفكار الآخرين والمعرفة الكاملة الشاملة (20).

أما النفري – كما سنرى فيما بعد – فيعتقد بوجود ثلاثة مستويات للاتصال بالحقيقة، وهي العلم والمعرفة والرؤيا.

ولعل مقولة "الرؤيا" النفرية أن تضارع مقولة "المعرفة الكاملة الشاملة"، التي هي أعلى مستوى من مستويات الاتصال بالحقيقة، وفقاً لمذهب الجانيسية.

ثم إن هذا المذهب ينطوي على مبدأ أو مصطلح اسمه "نايا" وهذه لفظة معناها "الموقف". والموقف في الجانيسية هو معرفة الشيء في العلاقة، أو معرفة الشيء أثناء موقف خاص (21)، وللحق أن الموقف النفري قريب من الموقف في هذا المذهب، بل هو شديد الشبه به.

إذن، بينما يتبدى الشكل في النصوص النفرية وكأنه من سلالة المانوية، فإن المحتوى، أو نواته الينبوعية، تتحدر من التراث الهندي، أو هي شديدة الصلة بهذا التراث، بل قل إن كان الشكل اثنينياً، فإن المحتوى أُحادي بإطلاق،وخلاصة هذا المحتوى هي اختراق المادة بواسطة الرؤيا بغية الوصول إلى ما وراءها.

وههنا يتوضح الفرق الحاسم بين النفري وابن عربي. فكلا الرجلين يستهدف الأُحادية. أما الأول فينجزها عبر حذف الطبيعة، أو المادة، بغية الإبقاء على الماوراء وحده. وأما الثاني فلا ينجزها إلا عبر حذف هذا الماوراء نفسه، أو عبر إدراجه في المادة، أو في الطبيعة، فالأول يتجاوز، أما الثاني فيصالح. ولئن كان النفري قريباً من الهند، فإن ابن عربي قريب من اليونان. ويبدو أن البيئة التي تربى فيها كل من الرجلين هي التي صنعت هذا الفرق بينهما. فالأندلس شديدة الاتصال بأوروبا، أما العراق فمتصل بإيران والهند، بالدرجة الأولى.

وثمة فرق آخر، فبينما يتبدى مذهب وحدة الوجود، الذي رسخه الشيخ الأكبر، وكأنه نوع من أنواع النظرية الفلسفية، فإن مذهب النفري، لما فيه من ذاتية ونزوع داخلي، هو أقرب إلى الأدب والدين منه إلى الفلسفة.

فالرجل يرعش ويتأمل ويتخيل أكثر مما يفكر أو يشطح. وهذه هي بالضبط سمات التراث الهندي القديم، ولا ريب في أنه لا يقل شاعرية عن معاصره المتنبي. فلقد زوده النازع الروحاني ببصيرة هي الأقدر على الانخراط في أعماق الوجود. وربما كان مرد ذلك إلى رغبته الصادقة في ولوج الماوراء الراخم خلف الخير والشر، أو خلف كل تضاد على الإطلاق، إذ لا مبالغة في الاعتقاد بأن كل ما هو أصيل في حياة البشر إنما ينبثق من زخم الحنين أو من حرارة الوجدان. ولهذا فإن اقتراب النفري من الثقافتين الإيرانية والهندية لا يجرده من أصالته أبداً، بل العكس هو الصحيح، إذ لا يقارب ولا يحاور، على هذا المستوى العميق، إلا الأصيل وحده.

الوقفة والرؤيا

لعل مما هو واضح، لدى قراءة النصوص النفرية، أن الكاتب إنما يكافح من أجل إحراز الرؤيا، التي هي غاية غايات الروح، والتي لا خروج للإنسان من شقائه إلا بها وحدها دون أي شيء آخر. ففي أعماق هذه النصوص ثمة شعور مفاده أن الصراع، أو التضاد، هو العبودية بأم عينها، وأن الحرية ليست شيئاً آخر سوى الخروج من التضاد إلى الفسحة النقية والمتجانسة على نحو كامل. فالنفري شخصية سلمية في الجوهر والصميم، وإن هو قد أكثر من الحديث عن المتضادات والمتنافيات. وهذا يعني أن صورة النرفانا، أو صورة انعدام كل صراع وكل نفي، هي جذر من جذور وعي الكاتب، دون أدنى لبس.

وعلى أية حال، فإن هذا المنزع، أقصد منزع التجاوز إلى ما وراء الأضداد، هو الصوفية في أنقى أحوالها. فالصوفية الخالصة، أو تلك التي تؤمن بأن مملكتها ليست من هذا العالم، إنما تجاهد كي يبلغ الروح البشري إلى الفسحة التي لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود.

وبذلك تغدو الصوفية مطلباً نبيلاً يتجاوب مع حاجات الإنسان الداخلية بالدرجة الأولى. ولقد حدد الكاتب هذا المنزع تحديداً شديد الوضوح، وذلك حين قال في الموقف الثاني عشر:

"وقال لي: أتدري أين محجة الصادقين؟ هي من وراء الدنيا، ومن وراء ما في الدنيا، ومن وراءها في الآخرة"(22)

يقيناً إن هذا القول هو بيت القصيد في السمفونيا النفرية برمتها، وإنه لا يؤكد شيئاً بقدر ما يؤكد أن للإنسان روحاً لا تشبعها المادة، ولا كل ما هو من سلالة المادة.

والنفري، بهذه المثابة، أو بفضل هذا التخصص في الحنين إلى العلو الأسمى، هو محاولة جلى تبتغي تجاوز الفلسفات كلها، بل تبتغي تجاوز كل معرفة و كل علم. فهو لا يقيم أيما وزن للمنطق، أو للمعرفة المبنية على أسس الذهن والمحاكمة العقلية، وما ذاك إلا لأن المنطق والعرفان الذهني لا يأخذان إلى البعيد، بل ليس من اختصاص أي منهما البتة أن يلامس ذلك الموضوع الراخم وراء المادة أو ما يتخطاها على نحو نوعي. ولهذا فإن الكاتب كثيراً ما يصرّح بأن الواقف أسمى من العارف، لأن الأول هو وحده المتصل بالحق الكلي الذي يند عن البصر والذهن والمناهج المعرفية النظامية. وفضلاً عن ذلك، فإن:

"الواقف فرد والعارف مزدوج"(23)

والحقيقة أن النفري شديد الاهتمام بمثنوية الوحدة والانشطار. وهو يصرّح بذلك حين يقول في الموقف التاسع:

"وقال لي: رأس المعرفة حفظ حالك التي لا تقسمك"(24)

"فإن انقسمت فما أنت بالعارف ولا بالواقف".

فالانقسام أو الانشطار عودة إلى الاثنينية والاثنينية فصال وألم، والصوفية لا تمقت شيئاً بقدر ما تمقت الفصال أو الفراق.

ففي أجواء النفري، أو من وجهة نظره، لا يحتاج إلى التفكير إلا المشتغلون بشؤون الدنيا، أما المنهمكون بالتحاور مع العلو الأسمى، فلا

يلزمهم شيء سوى "الوقفة" التي نعتها الكاتب في الموقف الثامن بأنها "باب الرؤيا" ثم عاد في المخاطبة السابعة والثلاثين ووصفها بأنها "باب الحضرة"، فالوقفة نافذة لا تطل إلا على المطلق وحده، أو على حضرته المهيبة الجليلة التي ليس كمثلها حضرة قط. وهذا يعني أن غاية غاياته هي أن يرى، ولكن بالبصيرة لا بالبصر، أو قل بالشيئين معاً، فها هو ذا يقول في المخاطبة الخامسة عشرة:

"يا عبد، من رآني عرفني، وإلا فلا."(25)

فالحق الذي ما بعده حق لا يعرف إلا بالمشاهدة، أما الفكرة فلا تطال سوى المحسوسات المبذولة للعيان. وهذه المحسوسات ليست فقيرة وحسب، بل هي منشطرة أو عدوانية في الوقت نفسه. ثم إن من شأنها أن تنهب روح الإنسان وتجعله محطاً لعدوانها. ولهذا فقد جاء في المخاطبة السادسة والعشرين:

"يا عبد، إذا لم ترني تخطفك كل ما ترى."(36)

وبذلك يصبح المرء أشلاءً مبددة، فيعيش موته بدلاً من أن يعيش حياته. وفوق ذلك، فإن الإنسان، إذا لم يشاهد الله، فإن جميع أفعاله الأُخرى لا جدوى منها ولا أهمية لها قط. ولهذا، فقد جاء في المخاطبة السادسة والخمسين:

"يا عبد، من لم يرني، فلا علمه نفع، ولا جهله ارتفع"(37)

ولقد خصص الكاتب موقفاً بكامله لشرح ماهية الوقفة، التي هي أهم مقولة في مناخ النفري كله. ذاك هو الموقف الثامن، وعنوانه "موقف الوقفة"، وهو أطول نص في كتاب "المواقف". وأبرز ما جاء فيه أن الوقفة نار من شأنها

أن تحرق السوى. ولكنها إن لم تحرقه، فإن الله سوف يحرق به كل من عجز عن إنجاز الوقفة. وهذا يعني أن يختار بين الله وبين العالم، ولهذا فقد جاء في الموقف الثامن:

"وقال لي: من لم يقف بي أوقفه كل شيء دوني."(28)

ويتضمن مثل هذا القول أن الوقفة هي وحدها درب الحرية والانعتاق من هيمنة المادة وسطوتها الخانقة. بل لقد صرّح الكاتب بهذا المعنى حين قال:

"وقال لي: الوقفة تعتق من رق الدنيا والآخرة"(29)

ثم أضاف ليزيد الأمر وضوحاً:

"وقال لي: العالم في الرق، والعارف مكاتب، والواقف حر"(30)

فمما هو واضح تماماً أن الوقفة هي البرهة الحرة الوحيدة في الحياة الدنيا، وكل ما عداها رضوخ لسطوة الأشياء واستبدادها الثقيل. وفوق ذلك فإنها اللحظة التي يتم فيها الانسجام الداخلي والثبات الحقيقي والتخلص من الفروق كلها، إذ يعتقد الكاتب بأن

"الواقف لا يقبله الغيار، ولا تزحزحه المآرب"(31)

ناصع، إذن أن الوقفة التي لا يطيقها إلا المختارون، هي المنهاج الوحيد الذي من شأنه أن يأخذ الروح إلى مملكة الديمومة، حيث لا انشطار ولا انشعاب، ولا بؤس ولا فروق، ولا شيء سوى الله الذي تلوب عليه نفوس الواقفين. والحقيقة أن المأثرة الأولى للصوفية هي تدشين مشروع للحرية يتناسب مع المطالب الماهوية للذات البشرية. فالصوفية النقية الصافية هي محاولة جُلّى للتخلص من ثقل المادة ابتغاء تقطير الروح والإبقاء على سماتها

الأثيرية الشفافة، بحيث تصبح مرآة صقيلة تصلح لاستقبال الأنوار العلوية، وتبلغ إلى مرتبة الساميات التي لا ترضخ للعلم ولا للمعرفة، أو تذهب إلى المكان الذي لا يذهب إليه الكلام أبداً، وبذلك تغدو الأشياء شفافة في الموقف النفري، مغسولة بأنداء ليست من هذا العالم، ولا يحجبها أي حجاب عن مصدر النور. و بفضل هذا النازع النبيل جاء أسلوب النفري أثيرياً، شديد الدماثة، بارئاً من الثقل والجلف، أو منسوجاً من الألطاف الحسنى، ففي الحق أن سيولة اللغة وخفتها وعذوبتها إنما هي نتاج طبيعي لسيولة الروح وخفته وعذوبته، فمن له روح له كلمة.

ثم إن لك أن تلاحظ هذا القول الشديد الأهمية، وقد ورد في المخاطبة الثلاثين:

"يا عبد، الرؤيا علم الإدامة، فاتبعه تغلب على الضدية."(32)

ويشبهه هذا القول الذي جاء في المخاطبة الرابعة والثلاثين:

"يا عبد، إنما تختلف في الضد، وما في رؤيتي ضد."(33)

وخلاصة القول أن الرؤيا هي التعرف على الديمومة، أو لعلها أن تكون الولوج إلى مملكة الخالدات، ومن تعرف على الديمومة فقد تغلب على التضاد، لأن التضاد لا يدوم، ولأن الدائمات تجهل كل خُلف وكل نقض أو انشعاب، وذلك هو المسعى النهائي للصوفية بعامة، وللنفري بخاصة، أما القول الثاني فيعني، أول ما يعني، أن ليس ثمة تغلب على التضاد، أو خروج منه إلا برؤية اللّه وحده. ويضمر هذا القول ما فحواه أن لا خلاص من الصراع إلا إذا التقى الروح بأصله الذي اقتطع منه.

وبفعل هذا النازع، أو الرغبة في التغلب على التضاد، فقد أكثر النفري من الإيحاء لقارئه بأن الوقفة أو الرؤيا تزيل كل تعارض وتخرجه من دخيلة الروح. وفي الحق، أو هكذا يؤمن الصوفيون، فإن الروح لا يسعه أن يصير زاكياً وأثيرياً إلا إذا تخلص، لا من كل ما يعارضه في الخارج وحسب، بل من فروقه وانشعاباته الداخلية قبل كل شيء. يقول الكاتب في المخاطبة السادسة والعشرين:

"يا عبد، إذا رأيتني في الضدين رؤية واحدة فقد اصطفيتك لنفسي."(34)

كما يقول في الموقف الحادي والثلاثين:

"يا عبد، إذا رأيتني استوى الكشف والحجاب"(35)

وخلاصة هذين القولين أن الأشياء تفقد فروقها وتتساوى تماماً إذا ما استطاعت المقلة الداخلية أو الحدسية أن تلتقط صورة الله الذي:

"لا تماقله العيون، ولا تقابله الظنون."(36)

فلئن كان وصف التضاد هو وظيفة الفلسفة، ولاسيما الفلسفة الجدلية، فإن وظيفة الصوفية الرائية، أو الصافية، هي مغادرة التضاد وأوصافه بغية النزوح صوب ما يرخم وراءه من سلام وأمن ودعة. وربما صح الظن بأن مثل هذا النازع هو ناتج إرهاق تاريخي طويل، إذ لا ريب في أن رفض الإنسان للدنيا هو شأن مشروط بظرف اجتماعي مأزوم. ولكن مثل هذا الظن لا يطعن بأصالة التجربة النفرية وصدقها وقدرتها على ابتكار النص الكتابي العظيم الذي قل نظيره في اللغة العربية طوال تاريخها الأدبي أو الكتابي. ولهذا، فلا مبالغة في القول بأن النفري هو الرائي الأول في الصوفية العربية

برمتها، وما ذاك إلا لأنه الأكثر إصراراً على اختراق كثافة المادة وثقلها وجلفها، ابتغاء البلوغ إلى اللطف القصي.

"وقال لي: لا يكون إليّ المنتهى حتى تراني من وراء كل شيء."(37)

ويقيناً إن هذا المسعى هو النبل بأم عينه. ولا يثلبه البتة إنه صنف من أصناف الوهم أو خداع الذات. فهو التعبير الأرقى عن اضطراب النفس وقلقها إزاء وجودها، بل قل إنه محاولة جلى لإنقاذ الإنسان من المجانية والآنية وانعدام المعنى.

ولعل هذا الخوف من وحش الخواء، أو عبث الوجود، أن يكون الدافع الذي أملى على النفري أن يؤمن بأن الرؤيا، التي يماهي بينها وبين الوقفة، هي أجل أفعال الروح، وأعلاها مرتبة، وأكبرها قيمة. فها هو ذا يقول في المخاطبة العاشرة:

"يا عبد، لو علمتك ما في الرؤيا لحزنت على دخول الجنة."(38)

ومن حق المرء، إزاء مثل هذا المذهب، أن يتسائل قائلاً: ماذا عساها أن تكون هذه الرؤيا النفرية"؟ إنها ليست كشفاً صوفياً وحسب، بل هي سعادة مطلقة لا تتسع لها النرفانا الهندية ولا سواها. ولكن الكاتب يكرم الروح البشري ويجعله جديراً بهذه السعادة التي لا تدانى ولا تضاهى. فها هو ذا يؤاخي بين الروح والرؤيا في المخاطبة الحادية والثلاثين، إذ يقول:

"يا عبد، الروح والرؤيا إلفان مؤتلفان."(39)

ولولا هذا الايلاف لما تيسر للروح أن ينجز برهة الرؤيا، أو هذا التجاوز المطلق الذي ما بعده أي تجاوز قط، وبإيجاز، إنها مبدأ الإثبات في مواجهته لمبدأ السلب.

وهي تضمر ما فحواه أنها النور الذي يواجه الظلام. ولئن صح هذا الفهم، فإن النفري قريب من المانوية والبوذية، إذ من شأن عبادة النور أن تجعل الرؤيا أعلى فعل يمكن للروح أن يفعله في هذا العالم، وفضلاً عن ذلك فقد جعل مردودها أنفس مردود على الإطلاق، فهو يرى في الموقف الثالث والعشرين أن الرؤيا هي الغنى الذي لا يشبهه أي غنى آخر، لا لأنه الغنى الذي لا يحول ولا يزول أبداً، بل لأنه الأقدر على تحرير الإنسان من كل عبودية وكل سطوة، مهما يكن نوعها.

ولما كانت الحرية ماهية الرؤيا، فقد خلت الوقفة النفرية من أي امتداد يتجه صوب أية نهاية. فما ثمة على الدوام إلا حضرة مطلقة لا تبدأ ولا تنتهي، إذ أن الرجل قد تجاوز الواقع سلفاً وخرج منه، وارتفع إلى الأُفق اللانهائي البارىء من كل حد، غير عابىء بشيء سوى الكلية العالية التي هي منظر أولياء اللّه، لا يسكنون ولا يستقرون حتى يروها، كما جاء في الموقف الرابع. وهذا يعني أن الروح لا يهدأ إلا باللّه.

ومما هو جدير بالذكر أن النفري المولع بالنقائض والمتضادات قد وضع للرؤيا نقيضاً سماه الغيبة فلئن كانت الرؤيا هي حضور العلو في دخيلة الإنسان، فإن الغيبة هي غياب الصورة العليا وانقطاع كل وصال مع الحق الذي ما بعده حق. وفي مثل هذه الحال فإنه ما من شيء يملك أن يقدم السلوان لروح الإنسان. فقد جاء في "موقف العزاء"، أو الموقف العاشر:

"وقال لي: إذا غبت فاجمع عليك المصائب، وسياتي كل كون لتعزيتك في غيبتي، فإن سمعت أجبت، وإن أجبت لم ترني."(40)

ولكن الحق ينصح العبد في الموقف التاسع والعشرين بأن يتخذ من الذكر وطناً في حال الغيبة. ولعل الذكر (أو التذكر، أو الذكرى) أن يكون العزاء الوحيد للإنسان المشتاق، إذا ما غاب المحبوب أو إذا ما غابت صورته عن شاشة الروح. وهذا يضمر ما فحواه أن ثمة نازعاً عشقياً من شأنه أن يسهم في تأسيس النص النفري.

ثم إن الغيبة التي لا تعد بالرؤيا هي الحجاب بأم عينه، والصوفي لا يخاف شيئاً بقدر ما يخاف الحجاب. وفضلاً عن ذلك فإن العلم هو الذي يهيمن في حال الغيبة، بل إنه يتسع لكل شيء دونما استثناء، كما جاء في المخاطبة الثامنة والأربعين. فمن شأن العلم أن يحول بين الروح وبين الرؤيا، لأن كل علم، في نظر النفري ينطوي على الجهل، إذ لا شيء يملك أن يتخلص من ضده في هذه الدنيا. ولقد بلغ به مقته للغيبة أن جعلها "سجن المؤمن" كما جاء في الموقف الثلاثين. ثم إنه قد نظر إلى الأمر نظرة جدلية حين قال في ذلك الموقف نفسه:

"وقال لي: ليس من أهل الغيبة من لم يكن من أهل الرؤيا"(41)

وهذا يعني أن النفري لم يستطع أن يتخلص من جدل الأضداد، على الرغم من هذا الجهد الذي يبذله في مضمار التخطي، بل لعله لا يريد أن يتنكر له، وذلك بحكم كونه حقيقة لا تنكر. فالرؤيا التي هي تحرير من ذل الدنيا وسطوة المادة، قد ظل نقيضها ينتصب أمامها دون أي أمل بزواله على الإطلاق.

الله والسوى

ما من صوفي قبل النفري قد عمد إلى استعمال كلمة "السوى" معرّفة بأداة التعريف، فأغلب الظن أنه هو الذي ابتكر هذه اللفظة وجعل منها اسماً بدلاً من أن تكون أداة استثناء. والأهم من ذلك أن صاحب "المواقف" و"المخاطبات" قد اتخذها مصطلحاً كبيراً من مصطلحات مذهبه أو عقيدته. ولعل المقولات الكبرى في هذا المذهب أن تكوى السوى والموقف والمخاطبة والرؤيا، وهذه كلها مقولات لم يألفها التراث الصوفي قبل النفري. وهذا دليل قاطع على أن الرجل شديد القدرة على الابتكار والتجديد.

والمعنى اللغوي لهذا المصطلح هو كل ما عدا اللّه، أو كل ما سواه، بل كما جاء في الموقف التاسع والثلاثين:

"والكون كله سواي"(42)

وبداهة، فإن كل ما سوى اللّه ليس شيئاً آخر إلا المادة، أو كل ما هو مجسد. ومن المألوف أن الصوفية الزهدية تعمل جاهدة على رفض السوى، أي على رفض العالم والحياة، ابتغاء الوصول إلى اللّه الذي هو المصب النهائي لحنين الروح. ولكن، بينما كان الصوفيون في القرنين الثاني والثالث الهجريين يرفضون الدنيا رفضاً معتدلاً، ودون أن يحرّموا القبول بها، أو التعامل معها، بحيث لا يخرجون على السنة الموروثة، فإن النفري قد تطرف وأفرط في رفضه للمادة، أو للسوى، بل لقد بلغ به التطرف حداً من شأنه أن

يذكر المرء بالموقف الذي يعتقد بأن عدم التملك هو السعادة التي لا تضاهيها سعادة قط، وقد بلغ به تطرفه في رفض الأشياء إلى هذا القول:

"إذا رأيتني فالسوى كله ذنب"(43)

وبذلك فإنه يوحي لك بما فحواه أن التعامل مع المادة هو فعل شيطاني يجب اجتنابه. والحقيقة أن هذا الموقف ليس من الإسلام البتة. فالإسلام يحث أتباعه على الزهد، وكذلك على الاعتدال في الحيازة، أو في تملك الأشياء واستهلاكها. ولكنه لا يحرّم المادة بوجه عام، بل يرى فيها خيراً ورزقاً للناس. ثم إن القرآن الكريم يصرّح بما يتنافى تماماً مع المذهب الزهدي المتطرف. قال تعالى:

"قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق."(44)

فأغلب الظن أن يكون النفري قد استمد موقفه هذا من البوذية دون سواها، أو من المانوية المتأثرة بالبوذية بعض التأثر.

لقد سبق لي أن قلت بأن الكاتب – على غير عادة الكتاب الصوفيين - لا يقبس من القرآن الكريم إلا بضع آيات وحسب. ومما هو لافت للانتباه في هذا الشأن أنه يقبس ثلاث كلمات من الآية الحادية عشرة من سورة "الشورى" ويكررها أربع مرات في أربعة مواقف مختلفة. وهذه هي الكلمات الثلاث المقصودة:

"ليس كمثله شيء"

وهي ترد في الموقف الحادي عشر والرابع عشر والخامس والثلاثين والتاسع والخمسين. فلقد جاء في هذا الموقف الأخير قوله:

"وحقيقة الإيمان ليس كمثله شيء."(45)

ثم إنه يكرر هذه الكلمات الثلاث مرة أخرى في الموقف التاسع والخمسين نفسه. كما أنه يكرر هذه العبارة القرآنية مرتين في الموقف الحادي عشر، ولكنه يكررها ثلاث مرات في الموقف الرابع عشر. فقد جاء في ذلك الموقف:

"وترى النار تقول:

ليس كمثله شيء، و ترى الجنة تقول: ليس كمثله شيء، وترى كل شيء يقول: ليس كمثله شيء."(46)

أما في الموقف الخامس والثلاثين، فإن هذا الجزء من تلك الآية الكريمة لم يرد إلا مرة واحدة فقط.

وعلى أية حال، فإن الولع بهذه العبارة القرآنية ليس من قبيل الصدفة قط، بل هو ذو دلالة بنيوية عميقة، وما ذاك إلا لأن هذه العبارة من شأنها أن تدخل في ماهية المذهب النفري، أو في صميم تفكيره، فهو لا يود إلا التوكيد على أن المسافة بين الله والسوى، أو المادة، هي مسافة سرمدية يتعذر اجتيازها تعذراً مطلقاً. فبينما انهمك المتصوفون من الجيل السابق على النفري (أقصد الجنيد ومدرسته البغدادية) بالتوحيد الذي أسهم في إنتاج مذهب الحلول ومذهب وحدة الوجود، فإن صاحب "المواقف" و"المخاطبات" قد استغرق في التنزيه الذي هو فصل مطلق بين المجرد والمجسد. فالنفري تنزيهي على نحو لا يدانى ولا يضاهى البتة. ولا أحسبه إلا إسلامياً صرفاً في هذا الموقف. والحقيقة أنه يكره كل ما يتجسد، أو كل ما يقبل التجسد. فما من شيء جوهري في نظره إلا ما يتأبى على التحول إلى واقع محسوس، ذاك هو وحده ما يستحق التبجيل والتقديس. وهذا هو بالضبط ما يفسّر شغفه

الشديد بعبارة "ليس كمثله شيء"، وههنا يتلامس النفري مع أفلاطون بعض التلامس، وإن كان بين الرجلين فرق حاسم. وبسبب من رفضه للمحسوسات، أو للسوى، فقد جعل الرؤيا أمراً متعذراً، إذا ما حاول الرائي إنجازها وقد توسطت الباديات بينه وبين الله، فقد جاء في المخاطبة الحادية عشرة:

"يا عبد، إذا بدت الرؤيا تُبقي فتذر، فما رأيتني، وإذا بدت لا تبقي ولا تذر فقد رأيتني."(47)

وهذا يعني أن الرؤيا محو للمادة، أو محق يزيلها على صفحة الروح، بحيث لا يبقى على تلك الصفحة إلا المنزه المجرد وحده. ولقد أكد هذه الفكرة نفسها في الموقف الخامس والخمسين:

"وقال لي: إن لقيتني وبيني وبينك شيء مما بدا، فلست مني ولا أنا منك"(48)

ثم أضاف في الموقف نفسه:

"وقال لي إذا جئتني فالق ظهرك، وألق ما وراء ظهرك، وألق ما قدامك، وألق ما عن يمينك، وألق ما عن شمالك."(49)

وهذا يعني أن الرؤيا تتعذر ممارستها إلا إذا تمكن الرائي من تخطي الأشياء كلها، ودونما استثناء على الإطلاق. والحقيقة أن مثل هذا الإلقاء أو النبذ، وهو المفضي إلى التعالي، لم يكن جديداً في أيام النفري، بل هو أسبق منه بكثير، حتى ليسعك أن تجد له جذراً في القرآن الكريم. وللتوكيد على ذلك، فلا بأس بمثال واحد فقط. قال عبد الله بن يحيى الجلاء، وهو من متصوفة القرن الثالث الهجري، أو التاسع الميلادي:

"من علت همته على الأكوان، وصل إلى مكوّنها، ومن وقف بهمته على شيء سوى الحق فاته الحق، لأنه أعز من أن يرضى معه بشريك."(50)

ومن الواضح تماماً أن هذه الفكرة لا تختلف في شيء قط عن مبدأ النفري الرافض للمادة والعالم، ولكن ما هو جديد لدى صاحب "المواقف" و"المخاطبات" هو التطرف في النبذ والتخلي عن الأشياء، وكذلك الإكثار من الأقوال الدالة على رفض السوى، فهي للحق تشكل شطراً كبيراً من كتابات الرجل.

ثم إن لك أن تتأمل هذا القول:

"وقال لي: الذنب الذي أغضب منه هو الذي أجعل عقوبته الرغبة في الدنيا، والرغبة في الدنيا باب إلى الكفر بي، فمن دخله أخذ من الكفر بما دخل."(51)

أن يصير حب الحياة عقوبة لأعظم الذنوب، ذاك شأن من بنات أفكار النفري، إن لم يكن مانوياً أو بوذياً حصراً، وأما أن الرغبة في الدنيا هي باب يفضي إلى الكفر، فذاك مذهب أقرب إلى عقيدة البوذا منه إلى أية عقيدة أُخرى. وبهذا يتبدى واضحاً أن النص النفري هو نتاج لتفاعل عميق بين ثقافات متباينة، وقد يصح الزعم بأن مذهب الرجل ليس إلا توليفاً لعناصر مقبوسة من مذاهب مختلفة، إن النفري تركيبي بكل وضوح، ولكنه يركب بأصالة لا تختلف البتة عن الابتكار.

وهكذا، يسعك القول بأن كبرى المثنويات في تراث النفري هي مثنوية اللّه والسوى، أو المادة، ففي عقيدة الرجل أن الأشياء المحسوسة حجاب يحجب اللّه عن الروح، فيعرقل كل اتصال بين العبد والرب. ولولا المادة لما كان للروح أن تكون إلا في حضرة اللّه وجواره. فالسوى يتخطف العبد من

كل صوب ويمنعه من متابعة دربه باتجاه الحق القائم وراء كل شيء، فقد جاء في المخاطبة الخامسة عشرة:

"يا عبد، من صبر عن سواي أبصر نعمتي، وإلا فلا."(52)

ثم ها هو ذا يقول في المخاطبة الخامسة والثلاثين:

"يا عبد، المفازة كل ما سواي."(53)

(والمفازة هي الصحراء الشديدة التصحر، سميت بهذا الاسم من باب الأمل في الفوز باجتيازها) ثم يضيف في هذه المخاطبة نفسها:

"يا عبد لا تستظل بالمفازة، فما في رؤيتي إضحاء ولا ظل."(54)

فلعلك تشعر أثناء قراءتك لتراث النفري بأن الرجل يأبى التعامل مع كل ما هو مجسد بل لعله يأنف من ملامسة أي شيء. يقول المتنبي:

وإني لمن قول كان نفوسهم بها أنف أن تسكن اللحم والعظما.(55)

يقيناً، إن هذا البيت هو صفة النفري بالضبط. وفي الحق أن شرف الصوفيات كلها، أو شرف الإنسان بوجه عام، إنما يكمن في هذه الأنفة حصراً، أقصد في شعوره بأن المادة لا يتيسر لها أن تشبع روحه النبيل. وهذا شأن ليس من سمات الحيوان أبداً. و لولا هذا الاستنكاف الشريف لما كان للإنسان أن يكون إلا شيئاً بين أشياء.

ولهذا، فلا غرابة في الذهاب إلى أن الأزمة التي أفرزت النصوص النفرية برمتها هي غربة الروح في المادة، الشيء الذي عبر عنه الكاتب بأشكال متباينة تصب كلها في بؤرة إزدلاف واحدة. ويبدو أن هذه الغربة قد أنتجت

غريزة خاصة في أعماق النفس البشرية، وهي بالضبط غريزة العلو أو السمو. ولا ريب في أنها نزعة الاستنكاف والنزوح صوب الماهيات أو المتعاليات. بيد أن من شأن هذه الغريزة أن تؤشر إلى أزمات حادة في داخل النفس التي لا يقنعها المعطى، ولا يرضيها إلا ما هو فوق الواقع المبذول. فثمة أزمة معرفية ينتجها جنوح الإنسان إلى اليقين الثابت المتأبي على كل تغير أو تبدل، وثمة أزمة وصال واتصال بين العالم الأدنى والعالم الأسمى، أو عالم التجاوز والعليان، فالمسافة فلكية بين الواقع والصبوة،أو بين ما هو كائن وبين الذي ينبغي أن يكون. وهذا يعني أن ما يؤسس النفس الإنسانية هو ذلك الحنين العارم إلى ما يشبع ويرضي، وذلك شأن لا يتيسر للروح في هذه الدنيا إلا على نحو نسبي وحسب. فقد جاء في الموقف الخامس والأربعين:

"أوقفني في الرحمانية فقال: لا يستحق الرضا غيري، فلا ترض أنت، فإنك إن رضيت محقتك"(56)

والنفري، إذ يرفض الرضا، فإنما يرفضه لأنه لن يتم إلا إذا كان من فصيلة القبول بالسوى، أو بالمادة، التي هي حاجز يحجز بين الله وبين الروح المترع بالصبوة إلى العلو.

والحقيقة أن جزءاً كبيراً من شرف النفري إنما يكمن في أنه يريد أن يلحق المادة بالروح، وذلك على النقيض مما هو سائد في الحياة اليومية. فقد جاء في الموقف الثالث والعشرين:

"وقال لي: إن تبعك السوى، وإلا تبعته."(57)

وبهذا يتبدى النفري، وكل صوفي تقي، من حيث هو الضد المباشر لعصرنا الراهن الذي جعل الروح عبداً للمادة وتابعاً لها، تستهلكه كما

تشاء وتتحكم به وفقاً لسطوتها ولجبروتها ، بل وفقاً لنزواتها الغاشمة الرعناء. والجدير بالتنويه في هذا الموضع أن صاحب "المواقف" و"المخاطبات" يلتقي مع بعض النظريات الثورية الحديثة في هذه النقطة. فكثيراً ما صرّحت النظرية الثورية الحديثة بأن البرجوازية تضع الإنسان في خدمة الإنتاج، أو تجعل الروح تابعاً للسوى، وفقاً لعبارة ذات نكهة نفرية، مع أن الشرف الإنساني يقتضي بأن يكون الإنتاج في خدمة الناس. ففي الحق أن النفري يمثّل ثورة عارمة على المادة، ورفضاً مطلقاً لوثنية المادة. ويبدو أنه ليس من قبيل الصدفة أن يكون الرجل قد أنتج نصوصه هذه يوم استفحلت هيمنة المال في بغداد على رقاب البشر.

فما هو شديد الأهمية وناصع الدلالة أن يذهب النفري إلى أن من اغتنى بما هو سوى الله فقد افتقر بما اغتنى به حصراً، وذلك وفقاً لما جاء في المخاطبة الأربعين. أما من اعتنى بالله وحده فإنه سوف يرى فقر كل شيء على الإطلاق. ولهذا، فقد شدد الكاتب كثيراً على أن الأشياء المادية هي التي تحول بين العبد وبين الوصول إلى الغنى الذي ما بعده غنى. يقول في المخاطبة الرابعة والثلاثين:

"يا عبد، إذا لم ترني فعاد كل شيء، فهو عدوك وأنت عدوه. يا عبد، إذا رأيتني فوال كل شيء، فهو وليك وأنت وليه."(58)

فلئن جذبتك المواد فأنت أسير لما جذبك، أما إذا ما أطلقت سراحك فقد وصلت إلى الغنى الذي لا ضد له.

ولهذا السبب، راح الكاتب يبين الدور السلبي الذي تلعبه مقلة العين في الحيلولة بين الروح وبين المبتغى. فمن شأن العين أن تجذب الروح إلى المادة

وتجعله أسيرها، وبذلك تصده عن كل علو أو تجاوز. فقد جاء في المخاطبة الرابعة والثلاثين:

"يا عبد اكفني عينك أكفك قلبك."(59)

ثم أضاف الكاتب في المخاطبة نفسها:

"يا عبد، احرس قلبك من قبل عينك، وإلا فما حرسته أبداً."(60)

فالعين بوابة لصور الأشياء المحسوسة تتسلل عبرها إلى دخيلة الإنسان، لتستقر في سريرته وتطرد منها حب الله. والجدير بالتنويه في هذا الموضع أن النفري _ كما هو واضح في الجملتين الأخيرتين – يضع القلب في مركز الهوية البشرية، أو يجعل منه عدسة الرؤية وفاعلها الوحيد. والحقيقة أن لفظة "القلب" هي واحدة من أكثر الألفاظ تواتراً في نصوص النفري.

ولا بأس في الإشارة ههنا إلى أن الكاتب كثيراً ما يستخدم كلمة "الغير" بمعنى السوى تماماً. يقول في الموقف الخامس:

"وقال لي: إن رأيت غيري لم ترني."(61)

وهو يضيف قولاً يشبه هذا القول في الموقف الستين:

"وقال لي: إن خرجتُ من قلبك عبد ذلك القلب غيري."(62)

ولكن الكاتب يتطرف في الموقف السادس والعشرين إذ يقول:

"وقال لي: إن جعلت لغيري عليك مطالبة، أشركت بي، فاهرب هربين، هرباً من الغريم وهرباً من يدي."(63)

ووجه التطرف ههنا أن النفري لا يبيح للمرء أن يتوجه إلى الحق وإلى المادة في آن واحد، فهو يرى في مثل هذا التوجه ضرباً من ضروب الإشراك بالله. وإلا فلماذا كان الله هو الحق، لو لم تكن المادة هي الباطل؟

وعلى أية حال، فإن مما هو واضح تمام الوضوح أن كلمة "الغير" في هذه الأقوال إنما تعني "السوى"، أو المادة، على وجه الحصر والدقة. ولهذا، فإن الغير مرفوض تماماً، لأنه عقبة في سبيل البلوغ إلى المتعالي بإطلاق.

بيد أن ما تنبغي الإشارة إليه في هذا السياق الراهن هو أن الإنسان الذي يرفض المادة وفقاً لهذا التطرف النفري، إنما هو كائن يتعذر وجوده كل التعذر. فالرفض المطلق هو تعديم مطلق، دون أدنى ريب. ولا أحسب أن مثل هذه الفكرة قد أُفلتت من فطنة النفري. وفي تقديري أن الرجل إنما يبحث عن المثال الذي يتأبى على كل تطبيق. ولا أظن أن ذلك الصوفي قد كتب نصوصه الرائعة إلا ليجعل من اللغة نفسها، أو من نسقها الكتابي، بيتاً يصلح لاستضافة المثال، أو نائباً ينوب عنه في حال غيابه المرير.

ولا بأس في التوكيد على أن مثل هذا النبذ المتطرف، أو التخلي النهائي عن كل ما هو مجسّم أو محسوس، لا يعدو كونه رد فعل أصلي على استعباد المادة لروح الإنسان. ولهذا، فإن ذلك الموقف ليس شطراً من الشهامة البشرية وحسب، بل هو قبل كل شيء، شكل من أشكال الجهد ا لذي يبذله الروح ابتغاء الحفاظ على ماهيته، أو قل على روحانيته نفسها.

ففي صلب الحقيقة أن الإنسان لن يكون له وجود أصلي، بل أي وجود على الإطلاق، إذا ما خسر روحه، أو ماهيته، التي بها وحدها يصير إنساناً، أو كائناً مخلوقاً على صورة الله.

اللغة والحرف والعقل

في تجربة النفري ثمة مفارقة، أو معادلة ذات حدين متباينين إلى درجة التضاد. وخلاصة هذا الأمر أن سلطة هذا الرجل على اللغة قل أن يتمتع بمثلها أي كاتب عربي آخر، فهو شديد القدرة على التعبير حتى لكأنه قد سحر الألفاظ فصارت تأتيه طوعاً لا كرهاً. أما عند الطرف الثاني من المعادلة، فإن النفري لا يثق باللغة ولا يقيم لها وزناً كبيراً في مضمار البلوغ إلى الحق الصرف. ويبدو أن أقدر الناس على استعمال الشيء وأكثرهم خبرة به، هو في الوقت نفسه أقدرهم على معرفة حدوده أو عيوبه. فها هو ذا يقول في الموقف الثامن والعشرين:

"وقال لي: كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة. وقال لي: العبارة ستر، فكيف ما ندبت إليه؟"(64)

أما القول الأول فمنطقي تماماً، إذ كلما ازدادت الرؤيا سعة ازدادت اللغة ضيقاً بالفعل، لأنها أعجز من أن تحمل ثقل المعاني القادمة من وراء الغيب. وأما القول الثاني، وخلاصته أن اللغة حجاب يحجب الحقيقة، فلا يسعك استيعابه إلا إذا استوعبت مذهب النفري. وخلاصة هذا المذهب هو أن ترى لا أن تعرف. والرؤيا لا تحتاج إلى لغة قط، وما ذاك إلا لأنها صمت مطبق. والأهم من ذلك كله أن اللغة في منظور النفري من فصيلة السوى وجنسه وسلالته، وكل ما كان من السوى فلا درب له إلى الحق الصرف أبداً، وما الحق الصرف، عند الكاتب، إلا الله وحده دون غيره من الكائنات.

ومما هو جدير بالملاحظة أن النفري لا يذكر اللغة على نحو سلبي قط، وإنما هو يعمد إلى مصطلحين آخرين حين يريد أن يثلب اللغة نفسها، أو أن يجردها من قدرتها على التعبير، أما هذان المصطلحان فهما "العبارة" و"الحرف" ومما هو شديد الوضوح أن الكاتب يستخدم كلمة "الحرف" استخداماً يتواتر كثيراً في سياق نصوصه، حتى صار من أشهر مصطلحاته أو مقولاته الراسخة. وهو في بعض الأحيان يستخدم كلمة "المحروف" بمعنى المدلول، أو الشيء الذي يصفه الحرف أو يتوجه إليه، ولا أ حسب أن ثمة كاتباً عربياً آخر استخدم هذه الكلمة بهذا المعنى.

ولكن ما هو إشكالي في هذا الموضع أن النفري يقف من الحرف موقفاً مزدوجاً، أو متضارباً في الصميم. يقول الكاتب في إحدى المخاطبات:

"يا عبد، الحرف خزانتي، فمن دخلها فقد حمل أمانتي."(65)

كما جاء في مخاطبة أخرى:

"يا عبد، الحرف ناري... الحرف خزانة سري."(66)

وهذا موقف إيجابي من الحرف يقدمه من حيث هو ذو شأن كبير، إذ إنه يختزن أسرار الله، ولا يختزن هذه الأسرار إلا المقدس وحده. غير أن النفري كثيراً ما يذكر الحرف في مواضع أخرى ليسلبه كل أهمية، بل إنه قد جعله ذات مرة مسكناً للمدنس، أو للشيطاني.

يقول في أحد المواقف:

"وقال لي: الحرف فج إبليس."(67)

ثم ها هو ذا يؤكد على أن الحرف، كالعبارة، أو كاللغة يعجز عن أن يختزن الحقيقة أو يعبر عنها، إذ هو، بالدرجة الأولى، موطن الريب ومحل الاستفهام الذي ينطوي على الجهل. فقد جاء في الموقف الرابع والثلاثين:

"وقال لي: الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبر عني؟"(68)

هذا هو أهم ما في أمر الحرف، أو القول. إنه يعجز عن أن يقدم أي خبر حقيقي عن الحق الصرف المتجاوز للمادة والمفارق للمحسوسات. فالله لا ينقال البتة، والحرف لا يقول إلا الأشياء، أو السوى، بل إن الحرف والسوى اسمان لشيء واحد. يقول الكاتب:

"السوى كله حرف، والحرف كله سوى."(69)

وبما أنه من فصيلة السوى، فإنه من فصيلة الحجاب، ولهذا فإنه لا يسعه إلا أن يحول دون الوصول إلى الحق. ولقد أكد النفري على هذه الفكرة حين كتب في الموقف الخامس والخمسين:

"وقال لي: الحرف حجاب، وكلية ا لحرف حجاب، وفرعية الحرف حجاب. وقال لي: لا يعرفني الحرف، ولا ما في الحرف، ولا ما من الحرف، ولا ما يدل عليه الحرف."(70)

ولا ريب في أن هذا هو منتهى التنزيه. ثم أضاف في الموقف نفسه:

"العبارة حرف، ولا حكم لحرف."(71)

ولهذا، فإنك لن تحوز العلم الرباني، إلا إذا خرجت من الحرف قبل كل شيء، كما يقول الكاتب في الموقف إياه. ثم ها هو ذا يقول:

"الخارجون عن الحرف هم أهل الحضرة. الخارجون عن أنفسهم هم الخارجون عن الحرف."(72)

وقد جاء في الموقف السابع والستين، وعنوانه "موقف المحضر والحرف." أن الحضرة من شأنها أن تحرق الحرف، أي أنها تمحو الكلام محواً تاماً، وأن أهل الحضرة هم أولئك الذين يمرون بالحروف ويعبرون منها إلى سواها، ولكن دون أن يقفوا فيها. كما جاء في هذا الموقف نفسه أن الواصلين إلى الله لا يفهمون عن حرف يخاطبهم، ولا يستقرون في حرف يتخذونه مكاناً لهم أو موضع إقامة. فما الحرف في نظره إلا دليل العلم، وما العلم عنده إلا معدن الحرف. ولكن النفري لا يقيم أي وزن للعلم، كما سترى في هذا السياق، إذ العلم، في اعتقاده، لا يملك أن يتخلص من الجهل الذي هو نقيضه الأبدي.

ثم إنه يقول في موضع آخر:

"وقال لي: لا تقف في رؤيتي حتى تخرج من الحرف والمحروف."(73)

وهذا يعني أن شرط الرؤيا هو التخلص من الأقوال والأشياء في آن واحد. ولكي يؤكد النفري على الخروج من اللغة بغية البلوغ إلى الرؤيا، فقد صرّح أكثر من مرة بأقوال من هذا القبيل:

"وقال لي: أوائل الحكومات أن تعرف بلا عبارة."(74)

يبدأ الحكم (ولم يقل الفهم) تماماً حين تعرف دون لغة أو قول. ولكنك إذا ما تشبثت بالحرف والكلام، فإنك لن تظفر إلا بالحجاب والجهل. وهذا شأن يصرّح به النفري جهراً:

"وقال لي: أصحاب الحروف محجوبون عن الكشوف."(75)

ولهذا فقد كان اجتياز الحرف شرطاً من شروط الرؤيا، كما قال في الموقف الخامس والخمسين.

وخلاصة ذلك كله أن الرؤيا في نظر النفري هي صمت أو تعطيل للغة، إذ يعتقد الكاتب بأن الصامت هو وحده الذي يرى ويعرف. ولا مراء في أن مثل هذه الفكرة هي في صلب الديانة البوذية.

وكثيراً ما يتعامل النفري مع مثنوية النطق والصمت هذه. وبداهة، فإنه ينبذ الكلام لصالح السكوت الذي لا ينكشف الحق إلا به، لا بنقيضه.

يقول الكاتب:

"وقال لي: من علوم الرؤية أن تشهد صمت الكل، ومن علوم الحجاب أن تشهد نطق الكل."(76)

كما جاء في الموقف نفسه:

"وقال لي إذا جئتني فالق العبارة وراء ظهرك، وألق المعنى وراء العبارة، وألق الوجد وراء المعنى."(77)

ثم أضاف في موضع آخر:

"وقال لي: لن تعرف من تسمع منه حتى يتعرف إليك بلا نطق. وقال لي: إذا تعرف إليك بلا نطق تعرف إليك بمعناه، فلم تمل في معرفته."(78)

بل لقد جاء في الموقف السابع والثلاثين أن

"نطق كل شيء حجابه إذا نطق."(79)

وهذا يعني أن الرؤيا لا تتحقق إلا إذا خرج الرائي من الأشياء برمتها، ومن بينها اللغة والكلام والحرف، وكل ما من شأنه أن يتبدى أو يظهر.

وإنك لتجد النفري يصر دوماً على التشبث بعبارة "ليس كمثله شيء..". أو قل على التمييز المطلق بين الله وبين كل ما عداه، حتى حين يعرض للحرف أو للغة. فقد قال في الموقف الثاني والثلاثين:

"وقال لي: كل نطق ظهر فانا أثرته، وحروفي ألّفته، فانظر إليه لا يعدو لغة المعيون والمعلوم، وأنا لا هما، ولا وصفي مثلهما."(80)

ويتضح الأمر في أواخر هذا القول، حيث ينحصر النطق في المعيون أو في المرئي، إذ المعيون هو ما كان برسم العين، وكذلك في المعلوم، أو في المعطى، وحيث يميز الله ماهيته عن ماهية كل من هذين الشيئين، كما يميز صفته عن أي منهما.

ولهذا فإن الكاتب يصرّح في موضع آخر بأن الحرف لا يصلح حتى لتقديم الحمد لله، ولا يثبت البتة ليكون مقاماً للرب، الذي لا يتحمل إقامته إلا القلب البشري وحده. يقيناً إن النفري من أنصار نزعة التنزيه المطلق، وبهذه النزعة، قبل سواها، استطاع أن يصير واحداً من أكبر المتصوفين في التاريخ.

وموجز القول أن اللغة لا تسعف قط في مضمار الاقتراب من الحقيقة الأسمى، وما ذاك إلا لأنها برسم المرئيات حصراً، الأمر الذي من شأنه أن يحرمها من كل قدرة على احتقاب زخم الحرية العارم، فكيف يتمكن ما هو وقف على المحسوس من أن يصف الكائن الفائق للكون كله؟

ومما هو بديهي أن إخفاق اللغة هو إخفاق العقل نفسه، إذ لا ريب في أن اللغة والعقل من ماهية واحدة. والحقيقة أن النفري لا يقيم للعقل أي وزن ذي بال. بل هو كثيراً ما يذكره كي يسبغ عليه شيئاً من السلبية أو العجز. ومع

أنه لا يذكره بقدر ما يذكر القلب أو الرؤيا أو الحرف، مثلاً، إلا أن ذكره يرد في نصوصه زهاء ثلاث عشرة مرة، ولكن أهم ما في الأمر أن الكاتب لا يرى فيه سوى عربة عاطلة لا تصلح للرحيل صوب الحق الخالص، لا لشيء إلا لأنه لم يخلق لمثل هذا الغرض، وإنما خلق للعلم والمعرفة وحسب. يقول الرب للعبد في المخاطبة الأولى:

"أحلت العقول عني فوقفت في مبالغها، وأذهلت الأفكار عني، فرجعت إلى متقبلها."(81)

ومثل هذا القول هو من فصيلة ما جاء في الموقف الحادي عشر

"سبحان من لا تعرفه المعارف، وتبارك من لا تعلمه العلوم."(82)

فما المعارف إلا نور من أنواره، وما العلوم إلا كلمات من كلماته التي لا يستطيع البحر أن يكون حبراً لها، لأن البحر سوف ينضب قبل أن تنضب كلمات اللّه التي تتأبى على الانتهاء والنفاذ. وليس يخاف قط أن هذه الأقوال هي نتاج طبيعي لنزعة التنزيه المطلق والتجريد الصرف الذي لا يبقي للمادة أيما أثر مهما يك نوعه.

ولكن النفري يذكر "القلب" أكثر مما يذكر العقل بكثير. وهو يقيم له وزناً كبيراً يضارع وزن الموقف والرؤيا التي هي خاتمة المطاف في مذهب النفري كله. ولا بأس في تأمل هذا القول الذي ورد في الموقف الحادي عشر:

"وقال لي: من لم يغترف العلم من عين العلم لم يعلم الحقيقة، ولم يكن لما علمه حكم، فحلت علومه في قوله لا في قلبه، كذلك تحل فيمن علم."(83)

يقيناً، إن مثل هذا المبدأ هو أول مبادىء التعليم الفعال. فلكي يعلم الإنسان الحقيقة فإن علمه ينبغي أن يتنزل في قلبه، لا في لسانه، أي في

عمقه، لا على سطحه، فإذا ما حل العلم في الفؤاد، فإنه يصبح جزءاً من ماهية المتعلم، إن لم يصبح ماهيته كلها. وبذلك يتبدى القلب في منظور النفري، من حيث هو موطن الهوية الإنسانية أو حاملها الوحيد، أو لعله أن يكون ماهية الكائن البشري حصراً.

ومما يؤكد ذلك ما جاء في المخاطبة السابعة والثلاثين:

"يا عبد، قيمة كل امرىء حديث قلبه."(84)

إذ لا ترخم القيمة الإنسانية إلا في جوف الفؤاد ولا تتجلى إلا في أحاديث القلب، فإن حدثك في التنزيه فأنت نزيه، وإن حدثك في غير ذلك، فأنت غير ذلك. ولهذا، فقد صرّح الكاتب في الموقف الأول بأن أنوار العزة الإلهية لا تنعكس إلا في "مناظر قلوب" الأولياء الذين لا تستطيع الأرض، بما رحبت، أن تحمل قلوبهم لفرط ما بأهلها من الحنين إلى الله. ومما هو جدير بالتنويه أن النفري كثيراً ما يذكر القلب مقروناً بذكر الرؤيا التي هي وظيفته الأولى، إن لم تكن وظيفته الوحيدة.

والحقيقة أن الكاتب لم يكن إلا متجانساً مع الحركة الصوفية برمتها حين أضفى القيمة والأهمية على الفؤاد البشري بدلاً من العقل الذي راح المعتزلة يبجلونه ويعلون من شأنه في زمن النفري. فمما هو معلوم أن الصوفيين كلهم على هذا المبدأ، شأنهم في ذلك شأن الرومانسيين الأوروبيين في العصر الحديث. ولقد كان السهروردي البغدادي واحداً من أولئك الصوفيين الذين كتبوا بشيء من التفصيل في موضوع القلب وأهميته عند أهل التصوف. فلقد جاء في الباب التاسع والعشرين من "عوارف المعارف" أن للقلب وجهين، أولهما إلى النفس التي تتوسط بين القلب وبين الغرائز، وثانيهما إلى الروح التي تتوسط بين القلب وبين الرب. وهذا يعني أن القلب نفسه إنما يقع في مركز

الوساطة بين النفس والروح، التي هي طهر محض في عرف السهروردي. فالقلب يستمد فحواه، أو محتواه، من الروح الذي تتنزل عليه الأنوار من عند الله، ولكنه يصب هذا المحتوى على النفس كي يطهرها ويزكيها بحيث تصير صالحة للاقتراب من الملكوت. يقول السهروردي: "والسر الأكبر في ذلك أن قلب الصوفي، بدوام الإقبال على الله، ودوام الذكر بالقلب واللسان، يرتقي إلى ذكر الذات، ويصير حينئذ بمثابة العرش. فالعرش قلب الكائنات في عالم الخلق والحكمة، والقلب عرش في عالم الأمر والقدرة. قال سهل بن عبد الله التستري: "القلب كالعرش، والصدر كالكرسي." وقد ورد عن الله تعالى: "لا يسعني أرضي ولا سمائي، و يسعني قلب عبدي المؤمن.

" فإذا اكتحل القلب بنور ذكر الذات، وصار بحراً مواجاً من نسمات القرب، جرى في جداول أخلاق النفس صفات النعوت والصفات، وتحقق التخلق باخلاق الله تعالى."(85)

أما عبد الكريم الجيلي فقد أفرد فصلاً خاصاً للقلب في كتاب له عنوانه "الإنسان الكامل". وقد استهله بقصيدة هذا مطلعها:

القلب عرش الله ذو الإمكان

هو بيته المعمور في الإنسان (86)

وبهذا البيت الشعري يلتقي الجيلي مع السهروردي والتستري، بل مع جميع الصوفيين، على تمجيد القلب البشري، والنظر إليه من حيث هو عرش الله وبيته المعمور.

ويضيف صاحب "الإنسان الكامل" قائلاً:

"اعلم- وفقك الله- أن القلب هو النور الأزلي والسر العلي المنزل في عين الأكوان، لينظر الله تعالى به إلى الإنسان.. إنه لبابة المخلوقات وزبدة الموجودات جميعها، أعاليها وأدانيها فسمي بهذا الإسم لأن قلب الشيء خلاصته.."(87)

ولكن أهم ما في الأمر على الإطلاق هو قول الجيلي: "فلا شيء من المخلوقات يذوق ما للّه تعالى إلا القلب

الذي يسع المشاهدة أو الكشف، ويطلع به على محاسن جمال الحق، "فيتذوق لذة أسمائه وصفاته بعد أن يشهدها."(88)

وبهذا المذهب تميل الصوفية إلى صيانة الإنسان من التخثر والتشيؤ، أو من الاستحالة إلى مادة تقبع بين المواد.

ولابد من التوكيد، الآن، على أن الصوفيين، أو معظمهم، يقيمون للعقل وزناً كبيراً بعض الشيء، ولكنهم يعلون من شأن القلب البشري أكثر. وبداهة، فإن ثمة فحوى معيناً يندرج في هذا الموقف. وخلاصة الأمر أن الصوفية ترى في الوجد والعاطفة والشعور جذوراً للشخصية البشرية. وبذلك يختلف التصوف عن التفلسف. فبينما يدور التفلسف على الفكرة أو المفهوم، فإن التصوف يدور على الحال والشعور، بل قل على الكون الجواني للإنسان.

وبهذا النازع تظل الصوفية على اتصال وثيق بالذائقة الجمالية التي من شانها أن تنعش الحيوية في الشخصية البشرية، إذ ما من شيء كالجمال يملك أن يبعث الدفء في شرايين الإنسان.

العلم والمعرفة والرؤيا

مما هو واضح في النصوص النفرية أن غاية الكاتب تتلخص في الأخذ بيد القارىء والصعود به إلى الأعلى بغية الوقوف على سنام الكون، ثم الإطلال من هناك على أُفق الملكوت المطلق. غير أن الكاتب لا يلفت انتباهك إلى الأعالي وحسب، ولا يسرحك في المدى المفتوح وكفى، بل لعل من شأنه، قبل كل شيء، أن يذكرك بأن لك روحاً تحتاج إلى غذاء خاص ليس من هذا العالم. ولذا، فإن شطراً كبيراً من شرف النص النفري، إنما يكمن في أنه يستمد مزيته من الهزات الشعورية التي يصنعها تفتح الحقيقة في باطن القارىء، بحيث يشعر المرء أثناء القراءة بأن شعوره نفسه هو الذي يتفتح، وهو الذي يستولد الحقيقة ويصوغها في داخله الخاص، وذلك بفضل قدرة الكاتب على الإيحاء والإيماء.

وبداهة، فإن كاتباً هذا شأنه لابد له من أن يكون صاحب موقف من المعرفة، ما دامت غاية النص المكتوب هي استيلاد الأحوال في الراقة التحتانية من راقات النفس، إذ لا ريب في أن هذا العمق العميق هو ما يتوجه إليه النفري بالخطاب. فبينما يجنح معظم الكتاب الصوفيين في القرن الرابع الهجري صوب الإرشاد والشرح والتعليق، فإن النفري ينهج نهج الإيحاء والتأشير، حتى لكأنه قد صمم طريقته على مبدأ تلقيح الداخل، أو الخاطر، ابتغاء الاستيلاد والانجاب. وهذا يعني أن الكاتب المتميز لا يلقن الذهن، بل يعيد صياغة العالم الجواني على نحو جديد.؟ إن الاستثنائيين هم أناس إشتقاقيون أو استقلابيون على الدوام، ولهذا فإنهم النجباء.

وأياً ما كان جوهر الأمر، فإن مما هو صريح في النصوص النفرية أن ثمة ثلاثة مستويات للاتصال بالحقيقة، أدناها العلم وأسماها الرؤيا، وبين هذين الحدين تقف المعرفة التي يجعل منها الكاتب، في الغالب الأعم، برهة وساطة من شأنها أن تؤدي وظيفة الوصال والاتصال بين الطرفين الآخرين. ومع أن الرجل كثيراً ما يعمد إلى توضيح الفرق بين هذه المستويات الثلاثة فإنه في الوقت نفسه قد ترك شيئاً من الغموض يحيط بهذا الفرق إياه. وإذ تملك أن تجزم في أن الكاتب قد وضح ماهية الرؤيا إلى حد كبير، فإنه قد ترك ماهية المعرفة بغير وضوح كاف حقاً.

فلئن كان في الميسور القول بأن الرؤيا، في مفهومها النفري هي وظيفة الروح المحض حصراً، فإن من المتعذر أن تذهب إلى أن المعرفة وظيفة من وظائف العقل، بل إن الكاتب لا ينيط بالعقل أية وظيفة، مهما يك نوعها. ومع ذلك فإنك لن تقع في الخطأ إذا ما ذهبت – وفقاً لما جاء الموقف الثامن – إلى أن الوقفة النفرية هي نار تحرق الكون كُلَّه ليبلغ الروح إلى ما وراء المادة. بينما تكتفي المعرفة بإنارة الكون وحسب. وهذا يعني، مبدئياً أن وظيفة المعرفة هي استيحاء المحسوسات، بينما تعمل الرؤية، أو الوقفة على إزالة الأشياء أو على محوها من الوعي، ابتغاء تجاوزها باتجاه الماوراء المطلق، الذي هو الحق الكلي، أو البغية الختامية لروح الإنسان.

ففي منظور النفري أن الإنسان لا يبلغ إلى أصالته وغاية اكتماله إلا بالرؤيا التي تفضي إلى "مناظر القلوب". أما العلم والمعرفة فهما مرتبتان للإنسان الذي لم تكتمل مسيرته صوب الحق الصرف. (وهذا موضوع سوف يكون واحداً من أكبر الموضوعات في تراث الشيخ الأكبر، محي الدين بن عربي). ولهذا، فإن صاحب "المواقف" و "المخاطبات" لا يشعر بأي حرج حين يقيم ضرباً من التنافي بين المعرفة والرؤيا. يقول:

"إذا عرفت الوقفة لم تقبلك المعرفة."(89)

لماذا؟ لأن المعرفة لا تملك القدرة على احتواء مضمون الوقفة التي لا تقبل الاندراج إلا في الصمت المحض وحده. ومع ذلك، فإن هذا التنائي ليس بالدائم، ولا هو بالمطلق. فمع أن الرجل يقدم المعرفة، في بعض الأحيان مفصولة عن الرؤيا تمام الفصل، فإنه يعمد في أحيان أُخرى إلى إقامة شيء من الوصال بينهما، حتى لكأن الأولى لا تزيد عن كونها تمهيداً للثانية، وحتى لكأن الثانية ليست سوى استمرار للأولى. فقد جاء في الموقف الثامن:

"وقال لي: الوقفة روح المعرفة، والمعرفة روح العلم، والعلم روح الحياة."(90)

كما جاء في الموقف نفسه:

"وقال لي: الوقفة روح المعرفة، والمعرفة روح العلم، والعلم روح الحياة."(90)

كما جاء في الموقف نفسه:

"وقال لي: الوقفة عمود المعرفة، والمعرفة عمود العلم."(91)

وبهذا فقد أنشأ وصالاً واضحاً بين العلم والمعرفة والرؤيا، بحيث أكد على الاستمرار والتكامل فتبدت هذه المستويات وكأنها ثلاث درجات في سلم واحد. ولكن الكاتب لم يحذف الفصال بين هذه الدرجات الثلاث، إذ لقد جاء في الموقف الثامن نفسه:

"وقال لي: كل واقف عارف، وما كل عارف واقف."

وهذا قول صريح في ذهابه إلى أن كل واقف ينطوي على عارف في داخله، تماماً مثلما أن الرتبة الأعلى تحتوي على الرتبة الأدنى. وبذلك ألمع

الرجل إلى أن الوصال والفصال أمران نسبيان. ومع ذلك فإن الكاتب أميل إلى ترسيخ الفصال منه إلى ترسيخ الوصال بين هذه الرتب. فلقد أضاف في الصفحة نفسها أن الواقفين هم أهل اللّه، ولكن العارفين ليسوا سوى أهل معرفة اللّه، والفرق حاد بين هؤلاء وأولئك. والحقيقة أن الصوفيين لا يستطيعون أن يهملوا مقولة الوصال لأنها المبدأ الأول في سلوكهم الزاحف صوب الحق.

ومما هو واضح بعض الشيء أن النفري الذي يتحدث عن الوصال والفصال وفقاً لميله وهواه، والذي لا يتحرج من أن يناقض نفسه بين الفينة والأُخرى، هو كاتب شديد القدرة على التفلت من كل إسار، بل يسعك أن تنعت نهجه بأنه نهج الجدل الحر المتدفق بطلاقة، أو على نحو كيفي. والصوفيون، بوجه عام، يأنفون من الالتزام بالمنطق الشامل الذي من شأنه أن يجعل الروح أو العقل مجرد آلة صماء تنتج الأفكار بطريقة ممنهجة، وما ذاك إلا لأن همهم الأول لا ينصب إلا على الأزمة الداخلية، وليس على المعلومات التي يمكن للذهن ان يقطفها من الوقائع. فهم كثيراً ما يصرحون بأن التصوف هو الالتزام بما يرخم فوق طور العقل. وفي الحق أن هذا المفارق لطور العقل ينساح في جدل لا يزعجه تناقضه الداخلي.

وأياً ما كان جوهر الشأن، فإنك بالمزيد من المقبوسات النفرية سوف تزداد استيحاءً للفرق بين المستويات الثلاثة التي هي مدار البحث. يقول الكاتب في الموقف الثامن:

"وقال لي: الوقفة وراء البعد والقرب، والمعرفة في القرب، والقرب من وراء البعد والعلم في البعد، وهو حدّه."(92)

وليس بخاف ههنا أن الواقف يتجاوز الأضداد كلها، ولا سيما مثنوية القرب والبعد، وإلا فإن الوقفة لن تحدث قط. أما العارف فقد ظل مقفوصاً في التناقض، أو في أحد طرفيه، ولو أنه شديد القرب من محجته الختامية. ولكن العالم الذي يقف في الطرف الثاني من طرف المثنوية نفسها، فهو الإنسان الذي لم يزل بعيداً عن الحق الخالص.

ويتناسب هذا القول تمام التناسب مع قول آخر من الأقوال التي وردت في الموقف الثامن. يقول الكاتب:

"وقال لي: العلم حجابي، والمعرفة خطابي، والوقفة حضرتي."

فلئن كان البعد عن اللّه هو مقر العالم، كما جاء آنفاً فإن العلم حجاب يحجب الحقيقة الماورائية التي كل ما عداها هو الباطل بأم عينه. ولئن كان القرب من اللّه هو مقر العارف، فإن المعرفة هي الاستماع إلى خطاب اللّه. وما دامت الوقفة هي ما يتجاوز الضدين معاً فإن الواقف هو وحده الذي يرى الحق المحض. وبهذا يتبدى الفرق بين المعرفة والرؤيا في أن المعرفة صوت والرؤية صورة. ولا ريب في أن الصورة أشرف من الصوت وأخطر، والأهم من ذلك أنها أوغل في اليقين وأرسخ.

وإذا ما قرأت الموقف الثالث عشر وجدت فيه قولاً من شأنه أن يبين لك الفرق بين العالم والعارف، أو بين العلم والمعرفة. يقول الكاتب:

"وقال لي: العلم يستدل علي، فكل دليل يدله إنما يدله على نفسه، لا علي، والعارف يستدل بي."(93)

ولعل مما هو صريح في هذا القول أن العلم وظيفة أُنيطت بالعقل، ما دام العلم متخصصاً بالدليل أو بالبرهان. والأوضح من ذلك أن العلم لا يدل إلا على

نفسه، لا على اللّه. أما المعرفة في هذا المقبوس الأخير، فتظهر وكأنها من سلالة الحدس، أو من فصيلته، بل لعلها أن تكون الحدس نفسه، وذلك لأنها لا تستدل على الحقائق إلا بأنوار اللّه. وبكلمة أُخرى، فإن العلم يتقرى الأشياء ويستنطقها كي تدله على اللّه، أو تقوده إليه. أما المعرفة فإنها قد بلغت إلى اللّه سلفاً، فأخذ بيدها إلى أسرار الكائنات، بل إلى السر الذي يرخم وراء الكائنات كلها بحيث يتجاوزها ويعلو فوقها علواً مطلقاً.

والحقيقة أن آراء النفري، أو أقواله، في المعرفة هي من الكثرة بحيث يفضي استعراضها كلها إلى الإسهاب الممل. والأهم من ذلك أنها شديدة التباين بحيث يعسر على المرء أن يصنع منها نظرية متجانسة أو متماسكة ولاشك في أن الرجل لم يخطر في باله أن يصنع نظرية في المعرفة. وما هذا بالصدفة قط، فالصوفية تأبى المنهجية الصارمة وتجنح إلى التجوال الحُرِّ في ممالك المعنى التزاماً منها بمبدأ الحركة المتوترة والحرة في آن واحد، وذلك إيماناً منها بأن الحقيقة حرة ومتوترة هي الأُخرى.

ويكاد الموقف الثامن والثلاثون، وعنوانه "موقف الدلالة"، أن يكون موقف المعرفة، إذ أن معظم أقواله قد خصصت لتبيان ماهيتها وفحواها. وهو يبدأ بالذهاب إلى أن المعرفة بلاء لجميع الناس، أما الجهل فهو وحده درب النجاة للمخلوقات كلها. ولا يشرح الكاتب أيما سبب من شأنه أن يجعل من المعرفة بلاء ومن الجهل نجاة. وقد لا ينحرف المرء عن سمت الصواب إذا ما زعم بأن المعرفة بلاء لأن العارف مسؤول عن معرفته أمام اللّه، وبأن الجهل نجاة لأن الجاهل قد رفعت عنه المسؤوليات كلها. ولعل النفري أن يلتقي بهذا القول مع هذا البيت من أبيات المتنبي:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله

وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم. (94)

ثم يضيف الكاتب قائلاً:

"وقال لي معرفة لا جهل فيها لا تبدو، وجهل

لا معرفة فيه لا يبدو."(95)

إذن، ما من معرفة مطلقة، ولا من جهل مطلق. فالنفري مغرم بالتضاد وبرؤية الأضداد وقد التحم بعضها ببعض. والأهم من ذلك أن المعرفة، على حد قول الكاتب من شأنها أن تضر بكل من حازها إلا العارف الذي وقف بالله في المعرفة. وهذا الواقف هو صاحب الرؤيا الذي لم يعد مجرد عارف، بل صار رائياً ينظر إلى المشهد بأنوار ليست من هذا العالم. ويضيف الكاتب فوراً:

"وقال لي: إن عرفتني بمعرفة أنكرتني من حيث عرفتني."

ولعل هذا القول أن يكون تبياناً للسبب الذي يجعل المعرفة تضر بالعارفين. فهي لا تؤكد إلا بقدر ما تنفي، ولئن كانت قوة النفي مكافئة لقوة الإثبات فكيف يمكن للمعرفة أن تجد دربها إلى الوجود؟

بيد أن الكاتب يصرح في الصفحة نفسها بأن ليس ثمة من معرفة إلا في طمأنينة، فإذا كانت الطمأنينة هي مصحوب المعرفة، فكيف يتأتى للعارف أن ينكر الله من الحيث الذي عرفه به؟ ومن الواضح تماماً أن الكاتب الصوفي غير معني بأن يتجانس مع ذاته، أو بأن تجيء أقواله مصبوغة بصبغة واحدة تجهل التناقض والتمايز.

ويواظب النفري على التقليل من أهمية العارف وتبيان عجزه ونقصه وليس هذا بالصدفة قط، فهو لا يقيم وزناً كبيراً إلا للواقف، أو لصاحب الرؤيا، الذي هو الكائن الوحيد المتصل بالحق فلقد جاء في الموقف الثالث والستين:

"وقال لي: لا يصلح لحضرتي العارف. قد بنت سرائره قصوراً في معرفته، فهو كالملك لا يحب أن يزول عن ملكه."(96)

فالعارف يكتفي بالتحصن في معارفه، ويحجم عن الانتقال منها إلى الرؤيا، أو في الحقيقة التي لا تطالها المعرفة. وهو إذ يتحصن في هذه الحصون، فإنه يظل في إطار اللغة، أو في حيز تلك المساحة التي يهيمن عليها القول. أما مالا ينقال فهو وقف على صاحب الرؤية وحده. فقد جاء في المخاطبة الرابعة قول الحق للعبد:

"وتعرفت من وراء التعرف بما لا ينقال للقول فيعبره، ولا يتمثل للقلب فيه فيشهده."(97)

وهذا يعني أن ما لا ينقال هو وراء كل معرفة، فضلاً عن أنه لا يرضخ لسلطة الشكل، إذ لو تشكل لاستطاع القلب أن يلتقطه وأن يستتب فيه على نحو دائم.

وفي ظلال هذا المذهب، فإن المستور، أو المخبوء، هو وحده الذي يتمتع بالقيمة والأهمية، لأنه كنه الحقيقة أو صميمها الباطن. أما الباديات، أو الظواهر، فليست بذات بال، لأنها ليست سوى الأصداف التي تخبيء الجواهر في بواطنها. والحقيقة أن الغامض، أو المخبوء، هو واحد من أهم الموضوعات التي تعرض لها الصوفية وتنقب عنها. يقول الكاتب في مطلع الموقف السادس والأربعين:

"أوقفني في التيه، فرأيت المحاج كلها تحت الأرض.

وقال لي: ليس فوق الأرض محجة.

ورأيت الناس كلهم فوق الأرض، والمحجات كلها فارغة."(98)

إذن، لا معرفة على الأصالة إلا المعرفة بالأسرار والمستورات، بل إن المعرفة ليست شيئاً سوى البحث عن الحقائق في العمائق.

وبهذا يغدو الصوفي النموذجي غواصاً ينقب عن اللآلىء في أغوار بلا قرار. بيد أن الصوفي، إذ يلوب على المثال بهذه الطريقة الأصلية، فإنه يعايش جوهر الوجود ويحايثه وينبث فيه انبثاث اليخضور في النبتة اليانعة.

ولعل هذا القول أن يكون أخطر ما جاء في كتابات النفري كلها:

"وقال لي: المعرفة نار تاكل المحبة، لأنها تشهدك حقيقة الغنى عنك."(99)

ماذا؟ هل وصل النفري إلى العبث واللامعقول؟ وهل وصل إلى اللاجدوى من خلال المعرفة؟ أتراه يتحدث عن مجانية الإنسان وعرضيته في هذا الكون المطلق؟ وكيف يمكن للمعرفة أن تأكل المحبة؟ وما هي المحبة التي تأكلها المعرفة؟ أهي حب الحياة؟ فالحقيقة أن النفري كثيراً ما يكون شديد الغموض، بل يشعر المرء حين يلج إلى نصوصه بأنه يلج إلى الأدغال. فكيف تشهدك المعرفة حقيقة الغنى عنك؟ ومن ذا الذي هو غني عنك؟ الله، الكون، الإنسان الآخر؟ ولكنك تعلم أن النفري هو كاتب التضاد، وكاتب التضاد غامض، لا محالة، متوتر حتى حين يتوشح بالهدوء، وما هذا التوتر إلا قلق أصلي يتدفق من كنه الشخصية أو من سريرتها المفعمة بالحياة.

ومما يستحق شيئاً من الالتفات الآن هو أن موضوعة المعرفة قد كانت واحدة من الموضوعات الكبرى التي أولاها الصوفيون شطراً جسيماً من

عنايتهم، قبل النفري وبعده. ومن المؤكد أن ذا النون المصري هو السباق في هذا المضمار، أو لعله كان من أوائل الذين رسخوا أركان هذا الموضوع في التراث الصوفي كله. فلقد ربي ذو النون في عصر المأمون، أو بعده بقليل. ومن المعروف أن ذلك العصر هو بداية الانفتاح العربي على الفلسفة اليونانية، وبخاصة على تراث أرسطو. ومع أن الصوفيين في القرن الثالث الهجري لم يسيروا في ركاب أرسطو قط ولا في ركاب سواه من الفلاسفة أياً كانوا، فإن شدة اعتنائهم بمقولة المعرفة ما كان لها أن تكون إلا بتحريض من الفلسفة اليونانية بعامة، ومن منطق أرسطو بخاصة. ففي كثير من الأحيان يجيء التأثر من التحريض (بل حتى من العداء) لا من التتلمذ. وهذا هو جدل الأضداد، أو وظيفة السلب الموجبة.

وعلى أية حال، فإن أولى سمات المعرفة الصوفية أنها الصباغ الذي يصبغ وجدان الصوفي، وليست تكديس المعلومات والمعارف في الذاكرة أو في العقل. فقد جاء في كتاب "التعرف" أن: **"العارف من كان علمه حاله"**(100)، أو لونه الداخلي، وقال التستري:

"أول مقام في المعرفة أن يُعطى العبد يقيناً في سره تسكن به جوارحه."(101)

وهذا توكيد آخر على أن المعرفة هي حال النفس وصباغ باطنها وهدوء سريرتها، حيناً، وتوترها حيناً آخر. فلقد ذهب بعضهم إلى أن:

"أعرف الخلق بالله أشدهم تحيراً فيه"(102)

كما أضاف الكلاباذي أن:

"مواضع الحقيقة دهش واستيلاء وحيرة."(103)

وبالتأكيد، لا يتحدث هذا الرجل عن الحقيقة الموضوعية أو الخارجية، بل عن الحقيقة المتعالية ذات الطابع الذاتي المحض.

وكان الجنيد، في الجيل اللاحق لذي النون، واحداً من أعمق الذين بحثوا في المعرفة قبل النفري، بل لعله أن يكون قد أثر فيه بعض التأثير. فحين سئل عن المعرفة قال:

"أن تعلم أن ما تصور في قلبك فالحق بخلافه، فيالها حيرة، لا له حظ من أحد، ولا لأحد منه حظ، وإنما وجود يتردد في العدم، لا تتهيا العبارة عنه، لأن المخلوق مسبوق، والمسبوق غير محيط بالسابق."(104)

يقيناً أن ثمة فلسفة بكاملها تنبث في هذا القول الوجيز. فالحق ههنا شديد الشبه بمقولة "الشيء في ذاته" التي تركها أمانول كانت شبحاً يرفرف في فضاء العقل.

الحق بخلاف التصور. إذن، ما من وفاق بين الذهن والحقيقة. وهذه فكرة سوف يتبناها ابن عربي كما هي تماماً، إذ سوف يقول بأن الرائي ما رأى سوى نفسه، أي أن المعرفة ليست سوى إضفاء من العارف على المعروف. فما ثمة إلا حيرة، وما من أحد يملك أن يستفيد من الحق بأي طائل معرفي، إذ ليس من شيء قد أعطي للعقل إلا الكون الذي يتوتر بين الوجود والعدم، أما الحق فهو فوق ذلك، والعبارة عنه ليست في الإمكان لأنها قول يتلفظ به مخلوق سبقه الكون إلى الوجود، والمسبوق لا يحيط بالسابق، والجزء لا ينطوي على الكل.

ولقد ميّز الصوفيون بين العلم والمعرفة قبل النفري، فجعلوا العلم للكافة، أما أنوار المعرفة فوقف على الخاصة وحدهم، أي على أهل التصوف دون سواهم من الناس. ولكنهم كثيراً ما كانوا يخلطون بين الشيئين، بحيث يقولون بأن الصوفية نفسها ليست سوى علم من العلوم، مع التوكيد

على أنها الأفضل والأشرف. بيد أن تعريفهم للمعرفة قد ظل في الغالب الأعم ذا طابع ديني أو صوفي واضح يقول أحدهم:

"حقيقة المعرفة التجرد من النفوس وتدبيرها، فيما يجل أو يصغر."(105)

ويقول صوفي آخر:

"المعرفة إثبات الرب.. خارجاً عن كل موهوم."(106)

ويقول رجل ثالث:

"حقيقة المعرفة ألا يخطر بالقلب ما دونه." (107)

أي ألا يخطر في القلب خاطر ينطوي على أي موجود سوى الله. ولكن أحد الصوفيين يتطرف فيقدم للمعرفة هذا التعريف اللافت للانتباه.

"حقيقة المعرفة الخروج عن المعارف."(108)

ولعل من شأن هذا القول أن يلتقي مع النفري الذي يريد للعارف أن يخرج من حصونه المعرفية الضيقة باتجاه رحاب الرؤيا، أو باتجاه الله نفسه، وإلا فإلى أين يذهب العارف إذا خرج عن المعارف.

لم يكن النفري جديداً حين ميّز بين العلم والمعرفة، أو حين أناط الحقائق الخارجية بالعلم والحقائق الداخلية بالمعرفة، ولكنه كان جديداً كل الجدة تقريباً، حين وضع فوق المعرفة رتبة أو برهة تسمو عليها وتتجاوزها بشوط كامل. وما تلك الرتبة إلا الرؤيا التي قال بها الصوفيون قبل النفري، ولكنهم لم يفطنوا إلى ترتيب الدرجات المعرفية على هذا النحو الثلاثي الذي قدمه صاحب "المواقف" و"المخاطبات".

والأهم من ذلك أنه ما من صوفي قد أضفى على الرؤية من القيمة والأهمية ما أضفاه النفري. وما كان لمثل هذا الأمر أن يكون إلا لأن ذلك الرجل هو الرائي الأكبر بين الصوفيين العرب في جميع أماكنهم وأزمانهم. وربما كانت محنة الصوفيين في بغداد، ولاسيما مقتل الحلاج، سبباً من أهم الأسباب التي دفعت النفري إلى العياذ بالرموز وبالصور النازحة إلى البعيد، إلى مملكة النائيات الفاتنات. فقد أُرغم على التكلم بالإيماء والتأشير، فاشتعل خياله وتألقت رؤاه، فبذّ جميع أسلافه وأخلافه على السواء.

الفرد المصطفى أو الإنسان الكامل

يتأسس النص النفري على وصال حميم بين الأنا والأنت، بحيث لا يجوز القول بأن هذين الطرفين المتباينين، والمتمايزين على نحو مطلق، يشكلان مثنوية من المثنويات المنتشرة في تراث الرجل.

فكل الذي يجري في النص هو حوار ودي بين الاثنين، أو إلقاء من الرب في أُذن العبد وقلبه (109)، حتى لكأن الحق نفسه قد أخذ على عاتقه أن يقوم بتربية الإنسان وذلك وفقاً لقوله تعالى:

"علم الإنسان ما لم يعلم" (110)

بيد أن الاصطفاء أو الانتقاء هو المبدأ الذي تبدأ منه هذه التربية وهذا التعليم. فلقد اختار الرب فرداً فريداً متميزاً واتخذه قابلاً لخطابه العالي الذي من شأنه أن يعيد صياغة الباطن البشري، إذ إن ما هو جدير بالملاحظة في النصوص النفرية أن الرب يتكلم أكثر مما يتكلم العبد بكثير، بل إن العبد في معظم المواقف والمخاطبات لا ينطق بأية كلمة قط. ولعل العبد أن يكون قد التزم بما قاله الرب في المخاطبة الثانية والعشرين:

"يا عبد، لا تنطق، فمن وصل إلي لا ينطق."(111)

ومن شأن مثل هذا الوضع أن يجعل النص النفري، في الغالب الأعم، مجرد إلهام يتحدر من الأعلى، أو من "المحل الأرفع" وفقاً لعبارة ابن سينا، وليس حواراً يقوم بين طرفين متكافئين، إذ لعل من الواضح أن العلاقة هي علاقة معلم بتلميذ. ولكن التلميذ الذي يتعلم من الله مباشرة في النصوص

النفرية لم يكن البادىء في اختيار هذه العلاقة، وإنما هو قد اختير لها بقرار علوي إرادته فوق كل إرادة. يقول الرب للعبد.

"يا عبد، إن نوري طلع عليك فجئت به إلي."(112)

وتكاد المخاطبة الثانية أن تكون مخاطبة الفرد المصطفى، إذ لا موضوع لها سوى ذلك الفرد الذي اصطفاه الحق من بي جميع الناس لكي يقوم بتربيته على يديه بغية رفعه إلى أُفق الكمال، وتبدأ تلك المخاطبة بهذه العبارة:

"يا عبد، أخلصتك لنفسي."

وهكذا، ينطلق وجود الفرد المصطفى مسنوداً بأسانيد رسختها القوة التي لا تعارضها أية قوة أخرى. ثم تتابع المخاطبة الثانية قولها:

" فإن أردت أن يعلم بك سواي فقد أشركت بي، وإذا سمعت من سواي

فقد أشركت بي."

إذن، يتوجب على الفرد المصطفى أن يكون سراً مكتوماً عن جميع الكائنات التي تغاير الله، وإلا فإنه مشرك بالله، والمشرك محجوب ومطرود من الحضرة، ويعيش في البعد الذي ما بعده بعد. ويتوجب على هذا الفرد المختار أن لا يسمع من السوى، وإلا فقد أشرك، وما ذاك إلا لأنه سوف يسمع لغتين ويصدر عن مصدرين. وبالطبع، فإن هذا المبدأ يتضمن التعليم. ففي نظر الصوفيين أن الله هو المعلم الوحيد للإنسان، وأن من لا يعلمه الله فهو جاهل.

وتضيف المخاطبة الثانية:

"أنا ربك الذي سوّاك لنفسه، واصطفاك لمحادثته، وأشهدك مقام كل شيء منه، لتعلم أن لا مقام لك في شيء من دونه، إنما مقامك رؤيته، وإنما إفرادك حضرته."

وبمثل هذا القول يبلغ المفهوم الصوفي إلى تمام اكتماله، فالصوفيون يؤمنون بأنك لن تكون محظوظاً، ولا كاملاً، إلا إذا اصطفاك لمحادثته ومسامرته. ولئن أشهدك علاقة كل شيء به، وقيمة كل شيء في نظره، فإنك سوف تعلم أن لا قرار لك ولا مقام إلا عنده، أو في رؤيته. أما إفرادك أو تمييزك، أو كونك فرداً فريداً، لا مثيل له ولا نظير، فذاك شأن لا يتم إلا في حضرته حصراً. وإذا منعك من الولوج إلى حماه الأحمى، فلن تكون لك فردية، ولن يكون لك أي امتياز بتاتاً.

وتبدأ الفقرة الثانية من المخاطبة الآنفة الذكر بأن يقول الرب للعبد بأنه قد جعل له

"في كل شيء مقام معرفة"

ولكنه في الوقت نفسه قد جعل له

"في مقام كل معرفة مقام تعلق"

أي جعل له في كل مقام أو مرتبة علاقة بالإله الناهض بمهمة تعليم الكاملين، وذلك كي لا يستطيب العبد المقامات، فيترسخ فيها، فيحجم عن متابعة سيره باتجاه الحق الذي ما بعده حق أبداً. ولهذا، فقد أضاف قائلاً:

"إني اصطفيتك عن البدايات، فاجريتك عنها إلى النهايات، ثم اصطفيتك عن النهايات فرحلتك عنها إلى الزيادات، ثم اصطفيتك عن الزيادات فرحلتك عنها إليّ."

وهكذا يتبدى، دون أي لبس، أن ليس ثمة سوى مسيرة ذات حركات ثلاث، ولا نهاية لها البتة إلا في حضرة الله نفسه. أما وقود هذه المسيرة فهو الرغبة في المعرفة والرؤية والاستقرار في جوار الله أو عند الله.

ثم يوضح المعلم الأوحد لتلميذه المصطفى كل حركة من هذه الحركات الثلاث. فالبدايات هي علم العبد، والنهايات عمله، والزيادات "علم وجدك عندي". وهكذا جعل الكاتب من الوجد بالله علماً من علوم الصوفية. ويضيف النص ما فحواه أن الرب يتعرف إلى هذا العلم بما يشاء، أي هو يختار منه ما يشاء، كما أنه يلقي إليه ما يشاء، أو يضع فيه ما يراه مناسباً من الفحوى، بحيث يعيد صياغة ذلك العلم وفقاً لعلمه الكلي. ويصرّح الرب بأنه لا ينظر إلى البدايات، ولا إلى النهايات، ولا إلى الزيادات، ولا إلى أي شيء يفصل بينه وبين الفرد المصطفى.

"إذ لابين بيني وبينك".

وبهذا القول تمّحي المسافة أو الفاصلة التي كانت تفصل بين الرب والعبد الذي صار فرداً موصولاً بالمصدر الذي هو المورد في الوقت نفسه. وبذلك صار الرب أقرب إليه من كل شيء على الإطلاق، بل صار أقرب إليه من نفسه، أو كما جاء في القرآن الكريم: "نحن أقرب إليه من حبل الوريد." ولئن كان ثمة من حد يفصل العبد عن الحق فإن هذا الحد من العبد وليس من الحق. فالعبد حد نفسه وحجاب نفسه، كما يقول الكاتب. أما من جهة الله، فإن الفرد الفريد هو المنظر الذي ينظر إليه، إذ ما من ستور قد أسدلت بين الطرفين. ولهذا كان العبد جليس الله يؤنسه الحق بأُنسه ويلاطفه بلطفه.

وفي الفقرة الثالثة من تلك المخاطبة نفسها، يقول العبد للرب بأن له جلساء أشهدهم حضرته، وأقبل عليهم بوجهه، وحال بينه وبين الأشياء، لأنه يغار عليهم من كل شيء ولا يريدهم أن يكونوا برسم أي شيء.

"وذلك ليفقهوا عني، ولتوقن بي قلوبهم، أني أنا أخاطبهم. أولئك أولياء معرفتي، بها ينطقون وعليها يصمتون، فهي كهف علومهم، وعلومهم كهوف أنفسهم."

ولعل أوضح ما في هذا القول أن المعرفة هي سر الظاهرة الصوفية برمتها، أو لعلها أن تكون شطراً كبيراً من هذا السر. فلقد حال الله بين أصفيائه وبين الأشياء، وذلك ليفقهوا عنه مباشرة، أو ليتعلموا منه دون سواه، ثم لتوقن به قلوبهم، أي لتتأكد من التعرف إليه، ولتجزم بأنه هو الذي يخاطبهم وليس غيره. وهؤلاء الأصفياء هم أولياء معرفته، أو سدنتها، أو القيمون عليها. فإذا ما نطقوا فإنهم لا يتلفظون إلا بها، وإذا ما صمتوا فإنهم يصمتون عليها ويصونونها عن أسماع الذين لا يستحقونها. إنها الكهف الذي تصان فيه علومهم وتحفظ بعيداً عن أنظار المحجوبين. أما علومهم نفسها فهي الكهوف التي تنطبق على نفوس أولياء الله لتحجبها عن المبعدين، وهكذا فإن النفس المصطفاة قد صينت وخُبّئت داخل كهفين أحدهما داخل الآخر. وهذه صورة شعرية نسلها ميل الصوفيين إلى ملاحقة الغامضات والمتواريات.

وتنتهي المخاطبة الثانية بهذه الفقرة التي لا تزيد عن سطرين:

"يا عبد، إنما أظهرتك لعبادتي، فإن كشفت عن سدولك فلمحادثتي، وإن أقبلت عليك فلمجالستي."

لقد خلق العبد ابتغاء العبادة أولاً، ولكنه يصلح لأغراض أُخرى، كما يعتقد الصوفيون. فإذا ما أزاح الحق الستور الفاصلة بينه وبين العبد فقد اختاره ليحادثه، وإن أقبل الرب على العبد فلابد أنه قد اصطفاه ليجالسه ويؤانسه. وفي الحالتين فإن العبد المصطفى يصبح التلميذ المباشر لله نفسه. ولئن كان الرب قد أنشأ العبد للعبادة، كما جاء في هذه الفقرة الأخيرة من

المخاطبة الثانية، فإنه قد اصطفى قلبه لأمر آخر، إذ جاء في المخاطبة الثالثة والعشرين:

"إنني اصطفيت قلبك لنفسي، لا لعبادتي،وإنني اصطفيت قلبك لنظري، لا لمصاف الوقوف بين يدي."(113)

فالقلب الذي هو كنه الإنسان، أو بؤرته وسره، له شأن خاص جداً في نظر الصوفيين. إنه موضع الإلقاء ومحل التجلي، لأنه بيت الله، أو خازن الشرف والكرامة. وقد اختاره الحق بنفسه ليضع فيه سره، ثم لينظر إليه، فيكون بمثابة المرآة التي تنعكس عليها ماهية الوجود. ومن البديهي أن هذا المنظر جميل على نحو مطلق، إذ لا نظر إلا إلى الجميل وحده. والنظر إلى الجميل ممتع، بكل توكيد.

وعلى أية حال، فإنك لن يتيسر لك أن تصير الفرد الفريد، الشخص البشري المختار، إلا إذا نوديت من العلو الذي ما بعده علو قط. فقد جاء في الموقف السابع والثلاثين:

"وقال لي: من أحببته أشهدته، فلما شهد أحب." (114)

ومما هو صريح ههنا أن الله قد بدأ العبد بالحب، ثم أخذ بيده إلى المشاهدة، أو إلى الرؤيا، فرد العبد الفعل بأن وقع في الحب، ولكن بعدما شهد المشهد الأسنى الذي هو وقف على عين الفؤاد. لقد أبصر القلب بالجمال فما عاد في ميسوره إلا أن يعشق، وذلك بحكم طبعه نفسه. فهل من قلب يملك أن يفرّ من الحب إذا ما أتيح له أن يشاهد الجمال الأصلي؟ وفي موضع آخر يقول العبد للرب:

"أثبتني لحقيقتك التعلق بندائك."(115)

ومرة ثانية، فإن الفعل يبدأ من الأعلى، ثم يجيء رد الفعل من قبل الإنسان. فالعبد يسمع نداء العلو الأسمى، فيتعلق بالنداء ويثابر على التوجه صوب مصدر الصوت. أما النتيجة فهي التثبت على الحقيقة العليا التي لا يملك الفؤاد البشري إلا أن يستجيب لدعوتها وأن يجلس إلى وليمتها الفاخرة. وثمة، ههنا، شطر من شرف الإنسان. فهو الكائن الوحيد الذي يسمع نداء العلو، والذي يملك أن يستجيب لاقتراحه ودعوته. والحقيقة أن الصوفية، إذ تضع النداء والدعوة في موضع الأمر والقسر، فإنها تقيم وزناً كبيراً لحرية الإنسان وكرامته. ولا ريب عندي في أن الصوفية، هي بالدرجة الأولى، مذهب في كرامة الإنسان وشرفه.

ولا يؤتى المرء مثل هذا المقام الندائي، أو المنزلة المصطفاة، إلا إذا أدار ظهره للسوى ونبذه نبذاً مطلقاً. فالنفري قلما ينسى الأغيار في أية موضوعة من موضوعاته الكبرى، وما ذاك إلا لأنه لا يرى فيها إلا الضد الدائم للحق. يقول الرب للعبد المصطفى:

"ولا تسالني شيئاً، لأنني لم أرضك لشيء."(116)

ويقول مرة أخرى:

"الملتفت لا يمشي معي، ولا يصلح لمسامرتي."(117)

فمن التفت إلى الأشياء حرم من صحبة الحق ومجالسته ومسامرته. فلابد من الإخلاص في الحب، ولابد من وحدانية المحبوب.

ويصرح النفري في مواضع كثيرة بأن الرب ما خلق الفرد الفريد إلا ليكون برسم الحق وحده، أي لأجله دون كل ما عداه. وهو يوضح جهراً بأن

الحق الصراح ما ظهر ولا تجلى إلا من أجل ذلك الفرد حصراً. ثم يقول الحق للعبد في أحد المواضع:

"صنعت لك كل شيء، فكيف أرضاك لشيء."(118)

ويضيف في مكان آخر:

"فانت المصنوع له كل شيء، وأنا الناظر إليك، لا إلى شيء."(119)

وبذلك يتضح الوضوح كله أن الصوفية قد أضفت على الإنسان قيمة مطلقة، وجعلته غاية الغايات، وليس وسيلة لأية غاية على الإطلاق. إنها تؤكد القيمة الإنسانية الكلية في وجه القوى التاريخية التي تسلبها وتنفيها دون كلل أو ملل. فالصوفية، بهذه المثابة، هي نظرية في الحرية، بالدرجة الأولى.

واضح، إذن، أن العلاقة بين طرفي الحوار في نصوص النفري كلها هي نتاج لاصطفاء لا يبدأ مع بداية النصوص، وإنما هو يسبقها ويشرطها. أما هذا الاصطفاء نفسه فغير مشروط قط إلا بمشيئة الله وحدها، بل إن المناخ العام لهذه النصوص من شأنه أن يرسخ لديك انطباعاً فحواه أن ذلك الاصطفاء هو فعل قد أنجز في الأبدية نفسها، أو أ قله في أُس الدهر ومبتدأ الزمان. ومن اختير على هذا النحو، أي من تحدر اصطفاؤه من صلب الناجزات القديمات، كان وحده المرشح لرؤية العلو الأعلى والمقام الأسنى.

فقد جاء في الموقف الستين:

"وقال لي: الليل والنهار ستران ممدودان على جميع من خلقت، وقد اصطفيتك، فرفعت السترين لتراني، وقد رأيتني، فقف في مقامك بين يدي، قف في رؤيتي، وإلا اختطفك كل شيء."(120)

ويتبدى واضحاً في هذا المقبوس الأخير أن السوى هو بيت القصيد في السمفونية النفرية كلها، إذ إن السامي بإطلاق يغار على من اصطفى من أن تتخاطفه الأشياء، أو من أن يكون ملكاً لسواه، أو نهباً للقوى المادية التي لا تمارس على حريته إلا السلب والنفي. وهذا يعني أن الفرد الفريد هو المنذور للعلو وحده. وتلكم فكرة لا يمل النفري من تكرارها والتوكيد عليها في الكثير من أقواله. فقد جاء في المخاطبة الحادية عشرة:

"ما لملك خلقتك.. ولا لغيري أردتك.. أنت جسري ومدرجة ذكري، عليك أعبر إلى أصحابي."(131)

كما جاء في موضع آخر:

"يا عبد، لقد أحببتك الحب كله، أتجلى لك فلا أرضاك لشيء حتى تحادثه لتكون بما أتجلى به."(122)

وكذلك يقول الرب للعبد في الموقف العشرين:

"أنت ضالتي، فإذا أوجدتنيك فانت حسبي."(123)

وخلاصة هذه الأقوال كلها أن قيمة القيم في تراث النفري هي أنك بغية العالي بإطلاق، تماماً مثلما هو بغيتك التي لا بغية لك بعدها. فأنت في علاقة حميمة، وأنت مطلوب لذاتك، أو لأنك غاية الغايات كلها.

وما دام الأمر كذلك، فإن كلاً من الطرفين يصبح منظراً للآخر يشاهده دون انقطاع.

"وقال لي: أنت ضالتي، وأنا ضالتك، وما منا من غاب."(124)

هذا ما قاله الرب للعبد في الموقف الحادي والعشرين. أما المخاطبة الثانية والأربعون فقد ورد فيها قول العبد للرب:

"مولاي، أنا منظرك."(125)

ومن الواضح أن هذا القول، شأنه في ذلك شأن الكثير من أقوال النفري، إنما يحيل على النظر والرؤيا، بل إن العنصر الأعمق في تراث النفري هو غريزة جوانية تتأسس على حاسة البصر. فالصوفي يرى، أو يتمنى أن يرى، إذ لا تكتمل المعرفة إلا بالرؤيا. ولعل من شأن النظرة المستأنية أن تدرك الأزمة النفرية، التي هي أزمة الإنسان في كل زمان ومكان، وقد اتخذت وجهين متكاملين، وجه المعرفة ووجه الرؤيا. ففي المنظور الصوفي، لا يعرف المرء إلا إذا رأى، أما من لم يشاهد الحق بعين الفؤاد فهو جاهل أو محجوب. ولهذا، يسعك القول بأن تراث النفري، الذي يلوب على مفقود عزيز أو جوهري، إنما ينبثق من لهفة الإنسان وعطشه الروحي، واندفاعه باتجاه الينبوع الذي تنبع منه الأشياء كلها. ولا مردود لهذه اللهفة سوى الطمأنينة والتمتع بالحقيقة المنزهة عن كل ما سواها، والبارئة من أي شوب أو مزاج معكور. فقد جاء في الموقف الرابع عشر أن أحباب الله هم أولئك الذين ينجذبون إليه دون أن يرتقبوا أية نتيجة أو عاقبة، اللهم إلا أن يبتهجوا بالوسيم، أو بالمشهد الجميل. ها هو ذا يقول:

"فانا منظرهم، لا يسكنون أو يروني، ولا يستقرون أو يروني."(126)

وهذا قول شديد الصراحة في التوحيد بين الطمأنينة والرؤية، أو بين المعرفة والرؤية، إذ الأمران سيان، من وجهة النظر الصوفية.

ومن شأن هذا الموقف الرابع عشر أن يريق المزيد من الضوء على موضوعة الفرد المصطفى. فقد جاء فيه قول الرب للعبد:

"أوليس الكشف أن تنفي عنك كل شيء،وعلم كل شيء، ولتشهدني بما أشهدتك، فلا يوحشك الموحش حين ذلك ولا يؤنسك المؤنس حين أشهدك، وحين أتعرف إليك، ولو مرة في عمرك، إيذاناً لك بولايتي، لأنك تنفي كل شيء بما أشهدتك، فاكون المستولي عليك، وتكون أنت بيني وبين كل شيء،فتليني لا كل شيء، ويليك كل شيء لا يليني،فهذه صفة أوليائي.. فلحضرتي بنيتك لا للحجاب عني.. فاعرف مقامك في ولايتي، فهو حدك الذي إن أقمت فيه لم تستطعك الأشياء، وإن خرجت منه تخطفك كل شيء."(127)

وخلاصة الأمر أن الكشف الذي ينطوي على نفي لكل علم هو المشاهدة التي ما بعدها وحشة ولا أنس، أي تجاوز للأضداد كلها. وإذا ما تمت هذه المشاهدة ولو مرة واحدة في العمر، فإن الفرد المصطفى لا يستولي عليه سوى الله وحده، أما موقعه، أو مقامه النهائي، فهو بين الحق والأشياء كلها. وبذلك تزول الحجب التي تحجب بين الروح والصورة العليا، فما بني الإنسان إلا ليكون برسم الحضرة، لا برسم الحجاب. وإذا عرف الفرد المصطفى مقامه تمام المعرفة فإنه ما من شيء يملك أن يقوى عليه، أما إذا ما خرج من مقامه فإنه يصبح نهباً لكل شيء في هذا الكون الفسيح. وبذلك يتبدى واضحاً أن مثنوية الله والسوى هي المثنوية الأكثر حضوراً في معظم نصوص النفري.

ولعل أبرز ما في المقبوس الأخير أن يكون هذا القول:

"وتكون أنت بيني وبين كل شيء، فتليني لا كل شيء، ويليك كل شيء لا يليني."

وتتأتى أهمية هذه البرهة من أنها شديدة الشبه بمفهوم "الإنسان الكامل" كما ورد في تراث ابن عربي. فقد جاء في الجزء الثاني من "الفتوحات المكية"

أن "الإنسان الكامل أقامه الحق برزخاً بين الحق والعالم."(128)

والبرزخ هو لحظة الوساطة بين طرفين متباينين. فكما يقع الإنسان المصطفى عند النفري بين الحق والأشياء، وكما أنه يلي الحق الذي لا يليه شيء آخر، فكذلك الإنسان الكامل عند ابن عربي يقع بين الحق من جهة، وبين بقية الكائنات، من جهة أُخرى.

وعلى أية حال، فإن مقولة الفرد المصطفى، التي رسخها النفري في نصوصه، تصلح أن تكون تمهيداً لمقولة "الإنسان الكامل" التي طورها ابن عربي وأتباعه بعد النفري بكثير. وأقل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد أن بين الشيئين متشابهاَ لا يخفى على المتأمل المتأني. يقول الشيخ الأكبر في الفص الخامس والعشرين من "فصوص الحكم":

"فاوجد في هذا المختصر الشريف، الذي هو الإنسان الكامل، جميع الأسماء الإلهية،وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحاً للعالم، فسخّر له العلو والسفل لكمال الصورة. فكما أنه ليس شيء من العالم إلا وهو يسبح بحمده. كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مسخّر لهذا الإنسان، لما تعطيه حقيقة صورته."(129)

وبهذا القول يتبدى ابن عربي متأثراً بالنفري على نحو واضح. فما خلق اللّه من شيء إلا ليكون من اجل الفرد الذي اصطفاه، وفقاً لمذهب النفري، وما من شيء في هذا العالم إلا وهو مسخّر للإنسان الكامل، وفقاً لمذهب ابن عربي. فقد جاء في المخاطبة الرابعة قول الرب للعبد:

"يا عبد لئن أقمت في رؤيتي لتقولن للماء، أقبل وأدبر."(130)

وهذا يعني أن الأشياء تصبح مسخّرة للإنسان المختار، الذي هو الإنسان الكامل. والحقيقة أن ابن عربي كثيراً ما يتبدى متأثراً بصاحب "المواقف" و

"المخاطبات"، على الرغم من أن مذهب الأول مختلف عن مذهب الثاني أشد الاختلاف.

ومهما يكن الأمر، فإن الإنسان المصطفى، أو الإنسان الكامل، لما كان لحظه الفصل بين الله والمادة، فقد تميز معناه بالإطلاق والشمول، أو بمرتبة لا تدانيها أية مرتبة لأي مخلوق آخر. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الفرد هو معنى الوجود وغايته، أو كما جاء في الموقف الرابع:

"وقال لي: أنت معنى الكون كله."(131)

أما الموقف السابع والستون فقد أسبغ على الفرد المختار معنى مطلقاً من شأنه أن يضعه فوق كل غاية وكل قيمة. يقول الكاتب في هذا الموقف:

"وقال لي: معناك أقوى من السماء والأرض. وقال لي معناك يبصر بلا طرف ويسمع بلا سمع، وقال لي: معناك لا يسكن الديار ولا ياكل من الثمار. وقال لي: معناك لا يجنه الليل ولا يسرح بالنهار. وقال لي: معناك لا تحيط به الألباب ولا تتعلق به الأسباب"(132)

فماذا عساك أن تكون إذا كان معناك أقوى من السماء والأرض؟ ولماذا هو أقوى من السماء والأرض؟ أَلأنَّ الكون كله قد خلق من أجل الإنسان الكامل، كما يعتقد ابن عربي؟ ولئن كان معناك لا يسكن الديار، ولا يأكل من الثمار، فأين يسكن إذن؟ أو لعل المقصود أن معناك مسرّح لا يحصره حد ولا يعتقله قيد؟ ولهذا فإنه لا يقع تحت حيازة الليل والنهار. وما دام هذا حاله فإنه عصي على الإدراك، كما أنه لا يرضخ لسلطان العلل والأسباب.

يقيناً، إن ثقافة من شأنها أن تقيم مثل هذا الوزن للإنسان، هي ثقافة جديرة بالاحترام. فلقد رأت الثقافات الغابرة أن الشخص البشري هو كائن كريم نفيس قادم من الأعالي، ولهذا فإن في مقدوره أن يحاور الساميات. ففي

هذه النصوص النفرية يرى الإنسان من حيث هو ماهية الكون، وتضفى عليه القيمة والنفاسة وذلك بوصفه الكائن الوحيد في هذه الدنيا الذي يملك القدرة على التطلع إلى الما فوق، لا بالبصر وحده، وإنما بالبصرة، قبل كل شيء.

أساليب النفري

كان القرن الثالث الهجري قرن تجديد وتطوير في الكتابة العربية، سواء في مضمار النثر أو مضمار الشعر. ولهذا فقد وجد النفري الدرب ممهداً أمامه تمام التمهيد حين بدأ بتدوين مواقفه ومخاطباته خلال النصف الأول من القرن الرابع الهجري، إذ لقد سبقه الحلاج إلى تثوير النص الصوفي من جوانبه الشكلية أو الفنية، متأثراً بما حدث قبله من ثورة في ميدان الشعر، على أيدي رجال من أمثال النواسي وأبي تمام، اللذين أسهما إسهاماً كبيراً في تفجير الحداثة التراثية، وذلك من خلال الالتزام بمبدأ الصورة والإشارة، أو مبدأ الإيحاء والإيماء.

وفي عصر أبي تمام، وربما بتأثير منه، راح الجاحظ يؤكد على الوجه الفني أو الشكلي للشعر، ويرى فيه القوى الفعلية للأدب والفن. فها هو ذا يقول في الجزء الثالث من كتاب "الحيوان":

"الشعر صناعة وضرب من الصبغ وجنس من التصوير."(133)

أما المحتوى فشديد الوفرة في نظر الجاحظ الذي يذهب إلى أن

"المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي."(134)

ويتضمن مثل هذا المذهب أن النزعة الشكلية قد نضجت في الأدب العربي خلال القرن الثالث الهجري، أي قبل النفري بمائة سنة على وجه التقريب. فما من شيء ناضج إلا وقد مرَّ بالأطوار الكافية لبلوغ هذه الدرجة أو تلك من درجات نضجه.

وعلى أية حال، فإن النفري ليس صوفياً وحسب، بل هو فنان أيضاً، أو قل إنه واحد من أولئك الكتاب الذي تطيعهم اللغة على نحو لا يؤتاه إلا القلة من البشر في كل مكان وزمان. ولهذا، فإن قوته الفنية تجد مجلاها في أسلوبه اليانع والمفعم بالحيوية والعافية. ولعل هذا الشأن أن يكون السبب الذي جعل الأوساط الثقافية العربية، في الربع الأخير من القرن العشرين، تلتفت بعض الالتفات إلى كتاب "المواقف" وكتاب "المخاطبات". ويبدو أن أسلوب النفري ما كان له أن يجيء طازجاً وشديد الاخضلال إلا لأنه قد اتخذ من مقولة "الرؤية" ينبوعاً يستتبع منه معظم أقواله. فمما هو بدهي أن الرؤية درب تنفتح على اللانهاية، أو على كل ما هو مسرّح ومنداح. ومن الطبيعي أن لغة اللانهاية جليلة ومهيبة وسامية. فأنت قد تشعر حين تطالع النفري بأنك في حضرة السماء نفسها، وبهذه الحضرة السماوية كان لابد للغة من أن تكتسي بكساء من سلالة النور. ولعل هذه السمة أن تكون لباب السر الذي يجتذب المتلقي إلى نصوص "الموقف" و "المخاطبات". ومع أن الرؤية لم تكن جديدة في زمن النفري، إذ لقد عرفها القرن الثالث الهجري باسم المشاهدة، فإن الرجل قد استطاع أن يزودها بشرارة من روحه، مما أدى إلى تجديدها، حتى لكأنها قد ابتكرت للتو.

بيد أن القراءة المستأنية لتراث النفري قد تملك أن تلاحظ ما فحواه أن ذلك التراث الصغير الكمية لم يكتب بأسلوب واحد، بل ربما كان هناك أربعة أساليب، أو أكثر أو أقل، وكل منها مباين للآخر بعض المباينة، وإن هي قد بذلت جهداً ملموساً لكي تتشابه بفضل ميلها إلى تقليص الفروق التي تميز كلاً منها عن سواه. وفي الحق أن النصوص النفرية مأهولة بالتمايزات الأسلوبية الواضحة بعض الوضوح، بحيث تدل على أن تلك النصوص لم يكتبها كاتب واحد، وإنما هي قد تعرضت للتداول أكثر من مرة.

والحقيقة أن لدينا خبراً من شأنه أن يضيء هذا الأمر ويوضحه بعض التوضيح. ففي المقدمة التي كتبها آرثر يوحنا آربري للترجمة الإنجليزية لكتاب "المواقف" وكتاب "المخاطبات" جاء ما فحواه أن عفيف الدين التلمساني، المتوفى عام 690هـ، قد ذكر في مخطوطة له عنوانها "شرح المواقف" أن الشيخ النفري لم يؤلف هذين الكتابين، ولا سواهما من الكتب، وكل الذي اعتاد أن يفعله هو أنه قد كتب أقواله على قصاصات من الورق ورثها عنه بعض الأشخاص فأعادوا صياغتها وترتيبها وصنعوا منها هذين الكتابين. وثمة خبر مفاده أن مؤلف الكتابين هو ابن الشيخ، وآخر فحواه أن المؤلف هو حفيده، أو ابن ابنته، وثالث يقول بأنه واحد من أصحاب الشيخ. ويضيف التلمساني أن النفري نفسه قد عاش سائحاً في الأرض، لا يقر له قرار، وأنه مات في قرية من قرى مصر. ومما يزيد الطين بلة أن بعض النصوص المخطوطة قد أُرخ وقت كتابتها بتواريخ لاحقة للعام الذي توفي فيه النفري نفسه، وهو عام 354هـ.

ولهذا فإن الأمر لا يحتمل سوى واحد من أمرين. فإما أن يكون المؤلف قد توفي في زمن آخر، وإما أن تكون النصوص المؤرخة بتاريخ لاحق لسنة 354هـ من تأليف كاتب آخر، أو كتاب آخرين.(135)

ومهما يكن الأمر، فإن النصوص النفرية التي بين أيدينا موزعة – من وجهة نظري – على أربعة أساليب فنية متباينة. والغريب أن آربري، محقق الكتابين ومترجمهما وناشرهما، لم ينتبه إلى هذه الظاهرة، مع أنه قد أوغل في الأناة حين قرأ المخطوطات السبعة التي استخلص منها النص المنشور. والحقيقة أن ثمة بعض الخطورة في الأمر، إذ هنالك بعض النصوص المدسوسة على النفري، والتي هي ليست من تأليفه قط، بل ليست من تياره على الإطلاق.

والآن دعنا نعرض لهذه الأساليب الأربعة الواحد إثر الآخر:

أولاً – الأسلوب المباشر الرائق الصافي والخالي من كل تعقيد

بحيث يصل إلى المتلقي على نحو فوري ودون أية إعاقة كبيرة، ولاسيما إذا كان المتلقي من ذوي الإلمام بالموضوعات التي يوليها الكاتب جل اهتمامه. وبداهة، فإن مثل هذا الأسلوب هو نتاج للتأمل الحر، لا للتفكير الممنهج والمنظم. ولكنه، مع ذلك، بعيد كل البعد عن التسطح والضحالة، وقريب كل القرب من أحاديث الأنبياء.

وفي مثل هذا الأسلوب تأتي الجملة قصيرة وشديدة الدماثة في الوقت نفسه. وتأتي الفقرة صغيرة هي الأُخرى، إذ هي لا تتألف إلا من جملة واحدة، في الغالب الأعم. أما أسلوب التفكير المنظم، وهو النمط الثاني والثالث في هذا التصنيف، فالجملة فيه طويلة وكثيرة الأجزاء والتفاصيل. أما فقراته فتتألف كل واحدة منها من جمل عديدة ومتنوعة الطول.

ولابأس بمثال أو مثالين على هذا الأسلوب الأول الشديد الانتشار في تراث النفري. يقول في مطلع المخاطبة العشرين:

"يا عبد، إن عبدي الذي هو عبدي هو اللقي الملقّي بين يدي."

فالمعنى في هذه الجملة شديد الوضوح، وهو يتلخص في أن العبد الحقيقي لله هو من عطل إرادته الخاصة التزاماً منه بإرادة الله، حتى لكأنه شيء أُلقي في طريقك بحيث لا يحول بينك وبينه حائل. ووجه الجمال في هذه الجملة المباشرة هو عمقها النابع من جودة التشبيه ودقته ومواءمته للمعنى، إذ إن كاف التشبيه مضمرة قبل "اللقي" مباشرة.

ثم خذ الجملة الثانية من المخاطبة نفسها مثالاً آخر:

"يا عبد، عبدي هو الغضبان لي على نفسه لا يرضى."

والمعنى ناصع تمام النصوع، وخلاصته أن العبد الحقيقي هو ذاك الذي يوبخ نفسه ويلومها ويجلدها دوماً، بغية حثها على المزيد من الالتزام بإرادة الله. ومن المؤكد أن في مسورك أن تأخذ ألف مثال على هذا الأسلوب من تراث النفري.

ففي الحق أن الشطر الأعظم من نصوص الشيخ ينتمي إلى هذا الأسلوب حصراً. وأغلب الظن أن هذا الشطر هو من تأليف النفري السائح، تركه على أوراقه غير المرتبة وغير المبوبة. ولست أ ذهب هذا المذهب بالصدفة، أو انصياعاً للهوى، بل استناداً على استنتاج فحوان أن مثل هذه الأقوال تناسب رجلاً زاهداً ناسكاً ذا طابع تأملي، قد عاش جل عمره وهو يمارس التشرد المقدس، أو السياحة في حب الله. فبعدما تتعرف على تراث الرجل، وعلى موضوعاته التي يكثر من تكرارها، وكذلك على مفاتيحه الكبرى، وبخاصة مفتاح التنزيه والإزراء بالسوى، ورفض الكون والمادة بغية التشبث بالجوهر، فإنك سوف تملك القدرة على إفراز هذا الأسلوب عن سواه من الأساليب المنتشرة في "المواقف" و"المخاطبات".

وأهم ما يميز هذا الأسلوب الأول، الذي هو أسلوب الزهاد، أو الشبيه بأساليبهم، أن فيه بساطة العمق وتلقائيته ونأيه عن التجريد والتهويم، وكذلك عن التكلف والاصطناع. وفضلاً عن هذا فإن الجملة فيه تتميز بالرصانة والطراء في آن واحد. أما اللفظة فمنتقاة على نحو تلقائي لا قسر فيه البتة. وتتبدى بساطة الجملة في فوريتها، أي في استساغة النفس لها حين تسمعها تماماً، إذ لا حاجة بك إلى التفكر والتدبر بغية استيحاء الأقوال التي تنتمي إلى هذا الأسلوب المباشر. فخذ هذا القول، وأُعرضه على نفسك، ثم انظر إن كنت تدمجه في ذاتك فوراً أو تلفظه وتتخلص منه دون أن تأسف عليه:

"وقال لي: الكذب كله لغة سواي، والحق الحقيقي لغتي."(136)

أليس من الطبيعي أن يكون قائل هذا القول رجلاً زاهداً ناسكاً ينزه اللّه عن كل ما سواه؟ فلماذا سمي الرب بالحق إن لم تكن لغته هي لغة الحقيقة؟ ألا يتوافق هذا القول وهذا الأسلوب مع الخبر الذي وردنا عن الشيخ الزاهد الذي هجر الدنيا التزاماً منه بالكائن الديمومي الكلي الحضور؟

ثانياً – الأسلوب التجريدي الجاف:

لعل أول ما يلاحظه المرء في هذا الأسلوب هو افتقاره إلى أي نوع من أنواع الجمال. فهو شديد التعقيد، من جهة، وفقير إلى أية إحالة إيحائية، من جهة أُخرى. ولهذا فإنه النقيض المباشر للأسلوب الأول المنفتح والفوري والبسيط. فمن المحال أن يصح القول بأن الأسلوبين معاً قد انتجهما كاتب واحد بعينه.

والحقيقة أن المخاطبة الحادية والعشرين برمتها هي مثال جيد على هذا الأسلوب التجريدي المفتعل، أو المفتقر إلى كل نضارة وطراء. وحتى عنوان هذه المخاطبة غامض ومصطنع: "مقام رد موهبة الكيل". ثم انظر كيف تبدأ هذه المخاطبة:

"يا عبد، كل ما كان أشعث كان أنظر، وكل ما كان أعرف كان أشعث، وكل ما كان أعذل كان أعرف، وكل ما كان أعمل كان أعذل،وكل ما كان أنفع كان أعمل.."

وعلى هذا المنوال نفسه تسير هذه المخاطبة حتى نهايتها.

ومع أن في الميسور تفسير هذه الأقوال، كأن يقول المرء بأن الأكثر شعثاً هو الأقدر على النظر والتبصر، والأعرف هو الأكثر ميلاً إلى التشعث، والموغل في العرفان هو الشديد الميل إلى اللوم، لأنه الأقدر على الانتقاد والرفض، وكذلك بأن الأكثر نفعاً هو الأقدر على الفاعلية أو على العمل، مع ذلك فإن هذه الأقوال الغبشية الفقيرة إلى الجمال، ليست من نسيج تلك

الأقوال الفورية الأولى، وهي البسيطة والعميقة في آن واحد. فالأسلوب ههنا لا يخلوا من التكلف والزخرف، بل إنه أقرب إلى الحذلقة والتعالم منه إلى التلقائية والحالة السوية. وهو بكل توكيد نتاج للتعلم والتفكر، وليس نتاجاً للتأمل الحر الموغل في التأني وعمق الملاحظة. ولا يمكن لكاتبه إلا أن يكون مثقفاً، شديد القرب من الفلسفة، ولكنه لا يتمتع بأصالة التجربة الفكرية، ولا ببساطة الممارسة الزهدية الحرة.

وفي الحق أن هذا الأسلوب الفاتر والمصطنع مبثوث في بعض النصوص النفرية الأُخرى. والشطر الأعظم من المخاطبة الثالثة عشرة هو من الأمثلة الناصعة على هذا الأسلوب المتيبّس. ولا بأس في قراءة هذا المقبوس:

"وانظر إلى الأرض كيف تقف وكل أرض،وانظر إلى الماء كيف يقف وكل ماء، وانظر إلى النار كيف تقف وكل نار، وانظر إلى العلم كيف يقف وكل علم.."

كما أن معظم الموقف الثامن والخمسين هو من هذا الفصيل نفسه يقول:

"فاوقفني في هو، وتعرف إليّ من قبل هو التي هي هو، ليس من قبل هو الحرفية، ومعنى هو الحرفية إرادتك هو إشارية، وهو بدائية، وهو علمية، وهو حجابية، وهو عندية، فعرفت التعرف من قبل هو التي هي هو، ورأيت هو فإذا ليس هو هو إلا هو، ولا ما سواه هو يكون هو.."

وفي الحق أن مثل هذا القول هو من تيار النفري، دون ريب، إذ إنه لا موضوع له إلا الحجاب، وإلا مثنوية الله والسوى، ولكن أهم ما في الأمر أن كاتب هذه الأقوال لا يسعه البتة أن يكون كاتب أقوال الأسلوب الأول، لأن لكل من الأسلوبين شخصيته التي يتميز بها عن شخصية الآخر. وأهم ما يميز بين طبعيهما أن الأول تأملي حر، بينما الثاني مفكر لا يخلو تفكيره من الافتعال والميل إلى التكلف والتصنع.

ولئن كانت التلقائية هي المزية الأولى للأسلوب الأول، فإن التجريد والتعقيد والميل إلى الزخرف اللفظي هي الصفات الطاغية على الأسلوب الثاني. والحقيقة أن هذه الصفات قد أخذت تتبدى على الكتابة العربية ابتداء من أبي تمام نفسه، إذ لا يملك التجديد إلا أن يدفع ثمن الجدة أو ضريبتها. والثقافة، ما إن تفكر بتجديد ذاتها، حتى تكون قد تقدمت في السن بما يكفي لظهور علائم التليف واضحة بعض الوضوح على شطر كبير من منجزاتها الكتابية. فمن المؤكد أن النزعة اللفظية التي تفتنها اللفظة لذاتها، أو يفتها اللعب العبثي باللغة، قد راحت تتطور في مسار الكتابة العربية، حتى لقد تركت آثارها السلبية على المتنبي والمعري، وأدت في نهاية المآل إلى تخشب النص الأدبي ابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي، أو السادس الهجري.

ومن أمثلة هذا التعقيد التجريدي الطابع ما جاء في أواخر الموقف التاسع والأربعين من مواقف النفري:

"وقال لي: إن طاف بك ذكر شيء فانت في الثبتية، فتعبد لي واجتهد أحسبه وأجازي عليه، وإن فنيت أذكار الأشياء فلا أنت أنت وأنت أنت، وما أنا في شيء ولا خالطت شيئاً، ولا حللت في شيء، ولا أنا في في، ولا من، ولا عن، ولا كيف، ولا ما ينقال.."

ومع أن روح هذا النص هو روح نفري في الصميم، وذلك بحكم نزعته التنزيهية التي ترفض أن ترى الله إلا في استقلاله المطلق عن المادة، لا يحل فيها ولا تمسه قط، وهذا موقف إسلامي صرف، مع ذلك فإن هذا الأسلوب النازع صوب اللفظية على نحو واضح ليس الأسلوب الأول الصافي أو الرائق، والمتمتع بجودة السبك وزخم العافية.

كبير هو الفرق بين أسلوب المقبوس الأخير وبين هذا القول الرشيق السليم:

"وقال لي: الصدق أن لا يكذب اللسان،والصديقية أن لا يكذب القلب."(137)

أو هذا:

"يا عبد، سقطت الموافقة، فامح الوفاق فلا وفاق."(138)

أو ما جاء في الموقف الخمسين:

"وقال لي: اذكرني كما يذكرني الطفل، وادعني كما تدعوني المرأة.(139)

إن من شأن هذه الأقوال أن تصل إلى فؤادك رأساً ودون أي عائق، ولهذا فإنك تحبها، وقد تحفظها عن ظهر قلب، وذلك لأن الجميل محبوب لذاته. وفضلاً عن ذلك فإنها من نتاج النفس الجميلة السليمة التي لم تزل في الغضارة والينع. ولا غرابة في أن يتمتع الزاهد بدخيلة من هذا القبيل. إن رجلاً يفكر بالصديقية وصدق الفؤاد لهو، جزماً، صوفي زاهد نظيف الطوية، دافىء الروح. ومن كان هذا شأنه فإنه من أولئك الذين يصونون شيئاً من طفولتهم ويدخرونه لشيخوختهم، بحيث لا تفارقهم البراءة أو تفارقهم الحياة.

أما المقبوسات السابقة، والتي أُخذت كنماذج على الأسلوب الناشف، فتتم عن شيء من التليف، لا في اللغة وحدها، بل في النفس التي أنتجت هذه اللغة أيضاً. والتليف هو داء الحضارات طوال التاريخ، ما نجت منه أية حضارة قط. إنه الخريف الذي لابد منه ولا محيد عنه بأي حال من الأحوال.

ثالثاً – الأُسلوب الموحي:

وهذا أسلوب إشاري موح تكثر فيه الصور المجازية أو الفنية ذات الطابع الرمزي أو شبه الرمزي. وهو بكل وضوح مباين لأي من الأسلوبين السالفين. فهو يتميز عن الأول بأنه أقرب إلى الحدس الشعري منه إلى النثر. فلئن كان

الأسلوب الأول نتاجاً لتأمل أصيل وعميق، فإن هذا الأسلوب الثالث نتاج لنزعة فنية أصلية وشديدة القدرة على الإيحاء. ولكنه بعيد كل البعد عن الأسلوب الثاني، وذلك بحكم كون هذا الأخير ميالاً إلى التجريد والتهويم والافتقار إلى الشاعرية والجمالية. وبهذا الأسلوب الثالث صار النص النفري شديد القرب من الشعر، فنظر إليه بعض الناس في زمننا الراهن من حيث هو قصيدة نثر تراثية جميلة.

ومما هو واضح أن هذا الأسلوب الموحي شديد الانتشار في النصوص النفرية. وفضلاً عن ذلك، فإن تجلياته متباينة أو متنوعة، وهي تتراوح بين الرمز الكثيف والرمز الخفيف، بل تصل أحياناً إلى تخوم التجريد اللدن وحسبنا مثال أو اثنان بغية تبيان الفرق بين هذا الأسلوب وبين سواه. أما المثال الأول فهو الموقف السادس عشر كله، وعنوانه "موقف الموت":

"أوقفني في الموت، فرأيت الأعمال كلها سيئات، ورأيت الخوف يتحكم على الرجاء،ورأيت الغنى قد صار ناراً والحق بالنار،ورأيت الفقر خصماً يحتج، ورأيت كل شيء لا يقدر على شيء، ورأيت الملك غروراً،ورأيت الملكوت خداعاً".

"وناديت: يا علم! فلم يجبني. وناديت: يا معرفة! فلم تجبني. ورأيت كل شيء قدأسلمني، ورأيت كل خليقة قد هرب مني،وبقيت وحدي. وجاءني العمل فرأيت فيه الوهم الخفي والخفي الغابر، فما نفعني إلا رحمة ربي.

"وقال لي: أين علمك ؟ فرأيت النار، وقال لي : أين عملك ؟ فرأيت النار، وقال لي أين معرفتك ؟ فرأيت النار، وكشف لي عن معارفه الفردانية فخمدت النار، وقال لي: أنا وليك، فثبت، وقال لي: أنا معرفتك، فنطقت، وقال لي: أنا طالبك، فخرجت".

ليس بخاف على القارىء المستأني أن هذا الأسلوب شفاف إلى حد الإبانة عن محتواه من تلقاء نفسه. ولكن ما يميزه عن الأسلوب المباشر أنه يومىء

إليك إيماء ولا يباشرك بطريقة فورية. وعلى أية حال، فإن هذا النص يتناول الأشياء في صلاتها مع الموت. وهو لا ينسى مثنوية الله والسوى حتى في هذا الموضع الحرج. فالأعمال كلها سيئات في الموت، وذلك لأنها من مملكة السوى، والانشغال بالسوى هو انشغال عن الله، ولهذا فإنه الشر بأم عينه.

وفي موقف الموت يهيمن الخوف على الأمل، وهذا شأن بدهي لأن الموت هو المجهول الأعظم، إذ لا يعرف المرء مصيره بعد أن يموت. ثم إن الثروات كلها تستحيل إلى نار وتلتحق بجهنم. والسبب في ذلك أنها من السوى، والسوى برمته إلى زوال، أما الفقر فهو خصم يحتج، وذلك لأنه قد تعرض للإضطهاد الطويل المضني. والملحوظ أن الكاتب لا يضع الفقر في النار، والسبب في ذلك أنه من فصيلة اللاشيئية التي يحترمها النفري لأنها انعدام السوى.

وما من شيء في مملكة الموت يتمتع بالقوة أو بالقدرة على الفعل، إذ ليس الموت إلا الخروج من الفاعلية والكينونة معاً، أو قل إن الكائنات برمتها تفقد طاقتها بعد الموت وتستسلم لجبار السماوات والأرض. وفي حضرة هذا الكائن الكلي القدرة يصبح كل شيء غروراً وخداعاً. وعبثاً ينادي العالم علمه والعارف معرفته، إذ لا جواب ولا جدوى. فما من شيء إلا ويتخلى عنك في برهة الموت، حتى لتشعر وكأن الكائنات قد خانتك وأسلمتك إلى قدرك. ويصير العلم ناراً، وكذلك المعرفة، لأنهما من فصيلة السوى التي يرفضها الزهد رفضاً مطلقاً. وما من شيء يخمد النار إلا معارف الله نفسها. ولا ثبات للمرء إلا إذا ثبته الله، وهو لن ينطق إلا إذا عرف الله، ولن يظهر له وجود إلا إذا أظهره الله. وبذلك يتضح أن النص نتاج لنزعة موغلة في التأليه والتنزيه. ولقد انعكست هذه النزعة على اللغة فجاء الأسلوب نزيهاً هو الآخر.

أما المثال الثاني فهو الموقف الرابع والأربعون، وعنوانه "موقف من أنت ومن أنا":

"أوقفني، وقال لي: من أنت ومن أنا؟ فرأيت الشمس والقمر والنجوم وجميع الأنوار.

"وقال لي: ما بقي نور في مجرى بحري إلا وقد رأيته، وجاءني كل شيء حتى لم يبق شيء، فقبّل بين عينيّ، وسلم عليّ، ووقف في الظل.

"وقال لي: تعرفني ولا أعرفك، فرأيته كله يتعلق بثوبي ولا يتعلق بي. وقال: هذه عبادتي. ومال ثوبي وما ملت. فلما مال ثوبي قال لي: ما أنا؟ فكسفت الشمس والقمر،وسقطت النجوم، وخمدت الأنوار، وغشيت الظلمة كل شيء سواه. ولم تر عيني، ولم تسمع أذني، وبطل حسي، ونطق كل شيء،فقال: الله أكبر.

"وجاءني كل شيء وفي يده حربة، قال لي: اهرب! فقلت: إلى أين؟ فقال: قع في الظلمة. فوقعت في الظلمة، فابصرت نفسي. فقال لي: لا تبصر غيرك أبداً، ولا تخرج من الظلمة أبداً. فإذا أخرجتك منها أريتك نفسي فرأيتني، وإذا رأيتني فانت أبعد الأبعدين.؟

يبدأ هذا النص الرؤيوي بسؤال الماهية: من أنت ومن أنا؟ أما الجواب فهو رؤية الشمس والقمر والنجوم والأنوار كلها. الماهية، إذن، هي النور والسوى هو الظلال. وبهذا يتكيف الجواب مع الآية القرآنية الكريمة التي تقول:

"الله نور السماوات والأرض.."(140)

ويتبين لك في الفقرة الثانية أن الرائي قد رأى جميع الأنوار، وعند ذاك صار قدساً مقدساً، فجاءته الأشياء كلها على الإطلاق، وراحت تقبل جبينه وتسلم عليه. ولكنها كانت تقف في الظل بعدما تفعل ذلك.

وخلاصة الأمر أن الأشياء من السوى، والسوى ليس نوراً، إذ الله وحده هو النور، ولهذا فإن محلها الطبيعي هو الظل أو الظلام.

أما الفقرة الثالثة فتبدأ بتوكيد الحق للرائي بأنه قد عرف اللّه حق المعرفة، لأنه رآه من حيث هو النور. وهذه هي العبادة الحقيقية، أي معرفة المرء لربه بوصفه الكائن الذي يباين الكائنات طراً. ولكن الرب ينكر العبد ويتعلق بثوبه بدلاً من أن يتعلق به نفسه، وذلك بغية التأكد من ثباته ورسوخه في الرؤيا. فتبين أن الرائي ثابت راسخ، فما مال، بل مال ثوبه فقط، ولكن لأن ثوبه ليس منه، وإنما هو من السوى. وحينذاك سأله الحق. من أنا؟ فما كان إلا أن كسفت الشمس والقمر وتلاشت النجوم والأنوار وعمت الظلمة جميع الكائنات باستثناء اللّه. وعند ذاك لم يبق مرئي ولا مسموع. وتعطلت الحواس كلها، ولكن الأشياء نطقت كلها مكبرة للحق الذي لم يبق لسواه إلا الخمود. لقد جاء الجواب على سؤال الحق عن ماهيته الخاصة. فليس الجواب إلا إمحاء كل شيء. أنت من تتلاشى الكائنات كلها في حضرته بحيث لا يبقى لسواه وجود على الإطلاق. ولئن كان للأشياء أن تنطق في حضرتك، فليس في ميسورها أن تقول إلا عبارة واحدة: اللّه أكبر!

وفي الفقرة الرابعة تأتي الأشياء إلى الرائي حاملة حرابها، ولكن لتأمره بالهرب إلى الظلمة هذه المرة، وذلك لأن عليه أن يتلاشى هو الآخر في حضرة اللّه. وحين وقع الرائي في الظلمة، فإنه لم يشاهد سوى نفسه. وعند ذاك يخاطبه الحق فيأمره بالبقاء في الظلمة وعدم الخروج منها، إلا إذا أخرجه اللّه. وإذا ما أخرجه فإنه سوف يراه بأم عينه. ولكنه سيكون الأكثر بعداً ما رأى الحق. لماذا؟ لأن أشد درجات القرب هي أشد درجات البعد في جدلية النفري. فالعبد سوف لن يطيق أنوار الحق، فيغمى عليه، فيصير في النأي الأقصى.

كثيرة هي النصوص النفرية التي تنتمي إلى هذا الأسلوب الموحي، أو نصف الغامض ونصف الواضح، وفي ميسورك أن تأخذ المخاطبة الخامسة

والأربعين كمثال ممتاز يمثل هذا الأسلوب الناضج الذكي. وتتلخص هذه المخاطبة في فكرة صوفية مؤداها أن الذات الإلهية حقيقة لا تدركها العقول ولا تشاهدها الأبصار ولا البصائر. وفكرة النفري في هذا الموضع شديدة العمق، ومن مساوىء الشرح أن يرغمها على فقدان الكثير من كثافتها ودقتها. فمن المؤكد أن هذه المخاطبة هي رؤية عظيمة أخذت شكل معراج، ولكنه معراج مبكر في تاريخ الصوفية العربية. ولا مبالغة في الذهاب إلى أن الكاتب قد بلغ في هذا المعراج ذروة من ذراه النادرة. إذ تراه يتطرف في التنزيه، وفي الفصل بين الله والمادة بحيث يجعل المسافة المنداحة بينهما لا تقبل العبور على الإطلاق. ومن الواضح أن هذه المخاطبة إنما تؤسسها أزمة المعرفة، بل ربما صح القول بأن التراث النفري كله ليس سوى نتاج لأزمة المعرفة. ومما هو بليغ في دلالته أن تبدأ هذه المخاطبة بالعروج إلى العرش، إذ يريد الكاتب أن يؤكد ما فحواه أن لا سبيل إلى حقيقة الذات الإلهية، حتى ولا بالمعراج. وبهذا يبلغ التنزيه شوطه الأبعد، أو شوطه الذي ما بعده شوط على الإطلاق.

ومما هو واضح تماماً أن هذا الأسلوب الرؤيوي أو الرمزي، الذي يشف عن محتوياته ولا يصرح بها تماماً، بحيث لا يخطىء المرء إذا ما أطلق عليه اسم الكثافة الشفافة، هو أسلوب يختلف كثيراً عن الأسلوب الأول النازع نحو الافصاح المباشر. ومن أبرز خصائص هذا الأسلوب الرؤيوي أنه صوفي بامتياز، وذلك بحكم الطابع الإيحائي الذي يولج فيه شيئاً من الغبش الذي يحيله إلى تلويح. وبمثل هذا النازع الغموضي لا يبقى النفري زاهداً وحسب، بل يصير صوفياً، أو واحداً من كبار الصوفيين في كل زمان ومكان. ولا ريب في أن هذا الدوران حول الغامض واللوبان من أجل البلوغ إلى كنهه وإماطة اللثام عن سره، هو الصوفية في واحدة من ذراها السامقة. وفضلاً عن ذلك،

فإن النص الصوفي يصير نصاً شعرياً أو أدبياً بواسطة هذا الاقتراب من الغامض أو المستور، أو قل إن مثل هذا النازع من شأنه أن يقلص المسافة بين الفن والتصوف.

رابعاً – الأسلوب الرمزي المدسوس:

لئن كان الأسلوبان الأخيران مدسوسين على النفري، أو مما صنعه ابنه وابن ابنته وصاحبه، فإنهما من تياره نفسه، دون ريب، وذلك لأنهما يلتزمان بمبدأ واحد بوحدهما مع الأسلوب الأول في مدرسة واحدة. أما المبدأ الموحد فهو مثنوية اللّه والسوى، أو مبدأ الفصل الصارم بين اللّه والمادة. والحقيقة أن هذا المبدأ هو مفتاح النفري كله، وعلى ضوئه يملك العقل الدارس أن يفهم تراث الرجل وأن يشرحه دون أن يقع في أغلاط جسيمة.

ولكن ثمة ثلاثة نصوص(*) في تراث النفري تتبدى عليها الغربة عن مناخه العام، مع أن أسلوبها شبيه بالأسلوب الرؤيوي الرمزي الآنف الذكر. يقيناً إنها نصوص مدسوسة، بكل وضوح، وما ذاك إلا لأن محتواها مباين لمحتوى النصوص النفرية كلها. أما النص الأول فهو الفقرة الأخيرة في الموقف الخامس، وعنوانه "موقف جاء وقتي". وأما النص الثاني فهو الفقرة ما قبل الأخيرة في الموقف الثالث والعشرين، وعنوانه "وأحل المنطقة". وأما النص الثالث فمنشور في كتاب "المخاطبات" بغير رقم، وعنوانه "مخاطبة وبشارة إيذان الوقت". وهذا أطول النصوص الثلاثة، إذ ينتشر فوق أربع صفحات من القطع الكبير. ومما هو ملحوظ أن عنوانه شديد الشبه بعنوان النص الأول،

(*) في المقدمة التي كتبها آربري لكتاب "المواقف" وكتاب "المخاطبات"، لاحظ ذلك ا لمستشرق أن هذه النصوص الثلاثة مدسوسة على النفري.

ففي العنوانين ثمة نبأ عن أمر ما بأن حينه قد حان أو بأن الفرج آت لا ريب فيه.

ولهذا، فإن النصوص الثلاثة هي بمثابة بشارة تبشر بأن انقلاباً ما سوف يحدث في مجرى الزمان. فإذا ما قرأت السطر الأول من النص الأول عرفت بغير لبس أن المتكلم لا يسعه أن يكون سوى المهدي المنتظر الذي رأت فيه بعض الأحزاب السياسية في العصر العباسي مجلى من مجالي الحق نفسه. فلنقرأ هذا السطر:

"وقال لي: قد جاء وقتي، وآن لي أن أكشف عن وجهي، وأُظهر سبحاتي.."

واضح تماماً أن هذه بشارة بأن المهدي قد حان وقت ظهوره للعيان. وإذا ما تابعت القراءة في النص نفسه صادفتك هذه العبارة:

"وترى أوليائي يحكمون، فارفع لهم العروش.."

هؤلاء هم أتباع المهدي الذين سوف يرثون الأرض وما عليها، وبذلك ينتهي التاريخ. ويتابع النص قائلاً:

"وأعمر بيوتي الخراب، وتتزين بالزينة الحق، وترى قسطي كيف ينفي ما سواه، وأجمع الناس على اليسر، فلا يفتقرون ولا يذلون.."

وإذا ما انتبه المرء إلى العبارات الثلاث الأخيرة، عرف تماماً أن المتكلم هو المهدي الذي سوف يملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً، ومما هو لافت للانتباه أن المتكلم في هذا النص يصرح بأنه سوف يطلع لتجتمع حوله النجوم وليجمع بين الشمس والقمر أيضاً. ومما هو معلوم أن الجمع بين الشمس والقمر هو رمز للجمع بين الأضداد. والجدير بالتنويه أن النص الثالث يكثر

من ذكر النجوم ومصادر الأنوار بأنواعها المتباينة، مما يشجع المرء على الظن بأن كاتب النصين كليهما هو رجل واحد.

أما النص الثاني فهو متحفظ إلى حد ما، ولكنه مع ذلك، ينم عن المهدي المنتظر على نحو لا يخفى. فهو يبدأ بالإعلان عن أُفول الليل وطلوع السحر وانتصاب الفجر على الساق، أي بالإعلان عن مجيء النور بمعناه الرمزي. والحقيقة أن النور ما زال رمزاً سياسياً حتى يوم الناس هذا. ثم يتوجه النص بالنداء إلى النائمة، ويأمرها بالاستيقاظ والظهور. يقول:

"فاستيقظي، أيتها النائمة، إلى ظهورك"

وبمثل هذه العبارة يدرك المرء أن المخاطب ليس امرأة، وإنما هو قوة سياسية مكتومة. ويصرح المتكلم، الذي يدل النص على أنه الحق نفسه، أو المهدي الذي هو تجسيد للحق، بأن قدومه إلى الأرض هذه المرة سوف لن يتكرر قط، لأنه سيعود إلى السماء ليحل المنطقة، وهي شيء لا يمكن له أن يكوى سوى حزام الحرب، الأمر الذي يدل عليه ما بعده، إذ يقول المتكلم:

((وأنزع درعي ولأمتي فتسقط الحرب.))

وبعد ذلك يرتفع الحجاب، فيصير في ميسور الأولياء أن يروا الحق ويتنعموا به. ثم لا يبقى سوى نهار سرمدي لا ينقضي.

وبعد انتهاء هذه الفقرة تأتي فقرة صغيرة لا تزيد عن جملة أو جملتين. وأغلب الظن أنها من تأليف النفري الأصلي، أو من تياره قطعاً.

أما النص الثالث فهو أطول من النصين السابقين، فليس بالمتحفظ كثيراً في خروجه عن تيار النفري. وأغلب الظن أن مؤلفه هو مؤلف النص الأول،

ولكنه يختلف قليلاً أو كثيراً عن النص الثاني. ومع ذلك، فإن من المحتمل أن تكون النصوص الثلاثة من تأليف كاتب واحد.

وأياً ما كان الأمر، فإن النص الثالث يبدأ بأفول الليل هو الآخر، تماماً كما بدأ النص الثاني، وكذلك بالتوكيد على أن الليل إذا ما انسلخ فإنه لن يعود إلى الأبد، (وهذا فهم طفلي لحركة التاريخ، لأنه يجهل أن تلك الحركة هي مد وجزر، وأن ما يكسبه التاريخ يخسره التاريخ.)

وكالنص الثاني فإن الفقرة الثانية فيه تخاطب ((الباسطة الممدودة)) وتطلب إليها ان تتأهب للحكم وأن تستعد لملاقاة المتكلم الذي يؤشر كل شيء في النص إلى أنه الرب نفسه.

أما الفقرة الثالثة فيحاول أسلوبها ان يتشبه بأسلوب النفري إلى حد بعيد، ولكنها مع ذلك مدسوسة على الشيخ قطعاً. وكذلك هو حال الفقرة الرابعة والخامسة. الجنود في الفقرة الرابعة هم جنود فعليون وليسوا برموز أو إشارات تؤشر إلى أي شيء. ولفظة ((الناموس)) التي ترد في بداية الفقرة الرابعة لم ترد قط في نصوص النفري كلها، ويقول الحق للعبد في هذه الفقرة :

((وثب إلى ثار همك كمأ وثب السبع إلى فريسته على السغب.))

إن هذه العبارة صريحة في التعبير عن الثورة المسلحة. أما الفقرة الخامسة فتبدأ بعبارة مفادها أن الأوان قد حان. وبذلك إنها تلتقي مع بعض الفقرات الأخرى في هذا الإعلان.

ونظراً لطول هذا النص فإنني سوف أكتفي ببعض العبارات الدالة على أن محتواه ليس سوى موضوع سياسي وحسب، وأن كاتب هذه المخاطبة ينتمي إلى أحد الأحزاب السرية التي كانت تناوئ الدولة العباسية في معظم

مراحلها التاريخية. فكما خاطب النائمة في النص الثاني، فإنه يخاطبها مرة أخرى في الفقرة السادسة، إذ يقول :

((فلتنتبهي، أيتـها النائمـــة، إلـــى قيامـك، ولتقومي، أيتها القائمة إلى إمامك، فارجمي الدور بالنجوم، وأثبتي القطب باصبـعك.))

إن لفظة ((إمامك)) ولفظة ((القطب)) الواردتين في هذا النسق المتكتم هما الدليل على أن النص سياسي محض، ولهذا السبب، فإنه ليس من تأليف النفري جزماً، فالنفري لا يقيم أيما وزن لكل ما عدا الله. أما عبارة ((فارجمي الدور بالنجوم)) فواضحة المعنى والمدلول، فالدور كناية عن القوة المهيمنة، أو القائمة على الأمور. وهي قوة شريرة، من وجهة نظر الثائرين عليها. ولهذا فإنها تستحق أن ترجم كما يرجم إبليس، وأما النجوم التي ينبغي أن ترجم بها فهي أنصار الحق، أو العناصر الثائرة نفسها. وهذا توكيد آخر على أن العنصر السياسي هو المحتوى الصميمي المكنون في داخل هذه المخاطبة المدسوسة.

وترد في الفقرة السابعة صورة بزوغ الشمس وطلوع الفجر واقتراب الصباح، وهي عين الصورة التي وردت في بداية النص الثاني، مما يشجع المرء على الظن بأن رجلاً واحداً قد كتب النصين كليهما. والجدير بالملاحظة في هذه الفقرة الراهنة هو أنها تذكر ظهور السيد المسيح على الأرض من جديد. يقول النص :

((وذلك لنزول عيسى بن مريم من السماء إلى الأرض))

ومما هو بدهي أن نزول السيد المسيح إلى الأرض في هذا السياق هو الشكل الآخر لظهور المهدي المنتظر، أو الاسم الثاني لانتصار الحق على

الباطل. وفي هذا دليل جديد على أن المحتوى السياسي هو المضمون الفعلي لهذه المخاطبة.

أما الفقرة الثامنة فشديدة الإفصاح عن موضوعها السياسي، إذ لقد جاء فيها :

((فيُظهر الله وليه في الأرض، يتخذ أوليـــاء الله أولياء، يبايع له المؤمنون بمكة، أولئك هم المستحفظون، عدة مـــــن شـــهدوا بدراً، يعملون ويصدقون، ثلاثمائة وثلاثة عشــــــر، أولئك هم الظاهرون.))

إن ألفاظ المبايعة والنصر والظهور، الذي هو الانتصار، وفقاً لأسلوب القرآن، هي أدلة صريحة على الدعوة السياسية التي ينطوي عليها هذا النص المدسوس على الشيخ النفري.

وتتوجه الفقرة التاسعة بالخطاب إلى الشمس وتطلب إليها أن تطل بوجهها وأن تسير حيث شاءت، وأن ترسل القمر أمامها، وأن تحيط بها النجوم، ثم أن تسير تحت السحاب. ولعل هذا السير تحت السحاب أن يكون إيذاناً بأن النصر قد أتى، الشيء الذي يتناسب نع العنوان،ولهذا لم يعد ثمة مسوغ يسوغ العمل في الخفاء. ومن الواضح أن هذه الفقرة تشبه النص الأول من حيث أن كلا النصين يقرن الشمس والقمر والنجوم في علاقة واحدة. يبدو أنه الشمس رمز للإمام عند أهل الحزب الذي ينتمي إليه كاتب النص. أما القمر فلعله رمز القطب، أو رمز مساعد الإمام. ولعل النجوم أن تكون أنصاره أو جنوده.

وتبدأ الفقرة العاشرة بالتوجه إلى الشمس بالخطاب وبالأمر لكي تبزغ، لأن الرب قد سلخ الليل وأنهاه تماماً كما هو الشأن في عدة مواضع أخرى. أما العبارات الدالة على المحتوى السياسي في هذه الفقرة فأهمها هذه : ((ويجتمع إليك الدعاة)) وهؤلاء هم دعاة الحركات السياسية السرية أيام الدولة العباسية. وثمة عبارة ثانية لا تقل دلالة عن العبارة السابقة :

((وقال له الرب : لتُقم للناس حكماً عادلاً تثبتهم....))

ومن جديد يتجه الخطاب إلى المهدي الذي سوف يملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً.

وتبدأ الفقرة الحادية عشرة بقول المتكلم بأن حينه قد حان، وأن ميقات ظهوره قد أزف. ومن الواضح أن هذا المتكلم هو المهدي المنتظر. أما الفقرة الأخيرة فقد جاء فيا :

((فإني أخرج وأصحابي معي، وأرفع صوتي، وتاتيُ الدعاة فيسترعوني فاحفظهم، وتـنزل البركة، وتنبت شجرة الغنـــى في الأرض، ويكـــون حكمـــي وحــــــدي.....))

إذن، سوف يخرج المهدي ومعه أنصاره، وسوف يأتيه الدعاة من جميع الجهات، لأن دعوتهم انتهت بانتصار الحق، وسوف يكون الحكم له وحده. وبعد ذلك سينعم الجميع بالأمن والسلم والسعادة وهذه هي البشارة التي وردت في عنوان المخاطبة.

ناصع في ذهني تمام النصوع أن هذه النصوص الثلاثة مدسوسة على النفري وعلى مناخه كله. وحتى أسلوبها الذي يحاول أن يقلد النفري هو غريب بعض الشيء عن المؤلف الأصلي لكتاب ((المواقف)) وكتاب ((المخاطبات)) فالنفري يتحدث كثيراً، بل كثيراً جداً، عن العلم والمعرفة والرؤية والوقفة ولكن هذا النص لا أثر فيه لأي موضوع من الموضوعات التي هي دوماً مدار أقوال النفري. وفضلاً عن ذلك، فإن المحتوى السياسي لهذه النصوص الثلاثة، لا سيما الثالث منها، هو من الوضوح بحيث لا يخفى على أية قراءة مستأنية، وهو لا يخفى على أولئك الذين لهم خبرة بتراث الحركات السرية التي ظهرت في العصر العباسي. وبداهة فإن كاتب هذه النصوص

الثلاثة يتعذر عليه أن يكون ذلك الكاتب الذي قال في السطر الأخير من الموقف السابع والأربعين :

((وقال لي : خلق لا يصلح لرب بحال.))

إن قائل هذا القول هو حتماً زاهد لا صلة له بالسياسة قط. فهو لا ينزه اللّه عن الخلق فحسب، بل هو لا يعنى بالسياسة من قريب أو من بعيد.

أما متى دست هذه النصوص الثلاثة على مؤلفات النفري، فإن ذلك شأن من العسير أن يعرف على وجه اليقين. وأغلب الظن أنه قد تم خلال المائة سنة التي تلت وفاة الشيخ نفسه. ففي هذه الحقبة نقل الفاطميون عاصمتهم من تونس إلى مصر، واستولوا على بلاد الشام والحجاز واليمن، وكادوا يستولون على العراق وينهون الخلافة العباسية. فمما هو جد محتمل أن تكون هذه الانتصارات قد شجعتهم على الظن بأن مجد اللّه قد أتى، وأن مسار التاريخ قد خضع للتصحيح. ثم أن أسلوب هذه النصوص الثلاثة مترع بالحيوية والبهاء، ولغته طرية إلى حد متميز، ومثل هذه السمة الدالة على الفتاء لم تعد تتوفر للنثر العربي ابتداء من أواخر القرن الخامس الهجري، أو الحادي عشر الميلادي. وفضلاً عن ذلك، فإن الحركات السياسية السرية قد أخذت تضمر وتخبو منذ ذلك التاريخ. وهذا يعني أنه من غير المنطقي أن تبشر بقدوم العصر الذهبي وهي تعيش أفول نجمها في القرن السادس الهجري.

خيال النفري

لئن لم يكن الخيال في النصوص الأدبية هو الأسلوب نفسه، فإنه العنصر الأبرز في كل أسلوب عظيم على الإطلاق، ولا سيما حين تكون تلك النصوص رؤيوية الطبع، كنصوص النفري حصراً، وكالغالبية العظمى من النصوص الصوفية ذات السمات الأدبية. ويمكن للذهن أن يقترح تعريفين للأسلوب، أولهما عام وثانيهما خاص. ويتلخص الأول في ان الأسلوب هو هيئة ظهور المحتوى، أو كيفية انكشافه وتجليه. وبذلك يغدو الأسلوب والشكل الفني اسمين لشيء واحد بعينه. أما الثاني فيتلخص في الحيازة الخاصة لما هو عام، أي كيفية امتلاك هذا الفرد أو ذاك للغة التي هي مشاع بين الجميع. وهذا هو الموضوع الذي سوف يكون مدار البحث في الجزء الراهن من هذه الدراسة.

مما هو فصيح في دلالته أن الصوفيين التراثيين هم أكثر أهل التراث اعتناء، لا بصياغة الأخيلة والصور الفنية وحسب، بل بمفهوم الخيال نفسه، وكذلك بالتعرف على ماهيته وفاعليته وكيفية عمله. فلقد كاد الشيخ الأكبر، محي الدين بن عربي، أن يؤسس نظرية في الخيال لأول مرة في تاريخ البشرية. فهو يتحدث في ((الفتوحات المكية)) عن ((قدرة الخيال على المحال))، إذ إنه ((يجسد المعاني ويرد ما ليس قائماً بنفسه قائماً بنفسه، وما لا صورة له يجعل له صورة، ويرد المحال ممكناً ويتصرف في الأمور كيف يشاء)) ولهذا فإن له درجة عالية من درجات الاطلاق. (141) بل لقد ذهب الشيخ إلى أن

((من لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة.)) (142).

وفي مذهب ذلك المفكر الصوفي أن الخيال هو ((واسطة العقد، إليه ينزل المعنى، وإليه يرتفع المحسوس، فهو يلقى الطرفين بذاته)) (143) فابن عربي يرى الخيال من حيث هو برزخ، أو برهة وساطة، بين المجرد والمجسد، إذ أن له القدرة على تجريد المجسدات وتجسيد المجردات في الوقت نفسه. وإذ يلتقي فيه الصاعد والهابط، أو المحسوس وما فوق المحسوس كلاهما، فإنه يصبح لحظة صلح بين طرفين متطرفين. إنه بؤرة الازدلاف التي تدغم الروح بالمادة وتلحمهما بزواج من غير طلاق.

ولكن برهة الأوج أن الشيخ يرى الخيال بوصفه شريكاً للطبيعة في ممارستها لفعل الخلق، بل لعله أن يبذها في ذلك، لنه يتصرف بالمحال، بينما تتصرف الطبيعة بالممكن وحده، ولهذا فقد أضفى عليه سمة الإطلاق التي هي الأبرز بين سمات الخيال كلها. ومع أن الشيخ متأثر بالجرجاني في بذور هذا المذهب، فإنه قد تجاوزه إلى مدى بعيد. فلقد ظلت نظرية الجرجاني شكلاً من أشكال النقد الأدبي، بينما اتسعت نظرية ابن عربي في الخيال بحيث لا مست تخوم الفلسفة وعلم النفس. وأياً ما كان الشأن، فإن هذا الاعتناء الشديد بالخيال لا بد له من أن يكون ذا دلالة أو صلة بالشخصية الصوفية، على نحو خاص. ولا يكفي القول بأن الصوفية نفسها ليست سوى خيال وحسب، مما دفع الصوفيين إلى شدة الاهتمام بالظاهرة الخيالية. وقد يتضح الأمر بالذهاب إلى أن الصوفية، حين ترفض الواقع، أو المادة، وتنزح إلى المافوق، فإنها تولج في الحياة ما ينقصها سلفاً، أو ما تحتاج إليه لكي تصير حياة ذات قيمة مُرضية. ففي المنظور الصوفي (وربما في الحقيقة) أن الحياة مبتسرة، أو مسلوبة ومنقوصة أبداً، ولا كمال لها إلا بتدخل القوة

الروحية الخلاقة التي من شأنها أن تكمل النقص وأن تجعل الحياة تجربة مقبولة أو ذات معنى جوهري.

إذن، بالخيال قبل سواه يملك الصوفي أن يكتشف الحياة الحقيقية وأن يحايثها ويعايشها على نحو يومي أو ديمومي، وبالخيال حصراً يؤسس جدله الحر الذي لا يأبه كثيراً لتناقضاته وفروقه الخاصة وذلك لإيمان الإنسان الصوفي بأن النفس في هذه الدنيا منسوجة من الأضداد، أو من المفارقات. فمما لا يقنع البتة أن ينظر إلى الخيال من حيث هو تعويض عن الإحباط والحرمان، ما تقول بعض النظريات الحديثة. ففي صلب الحق أن الخيال البشري قد تشكل قبل مجيء التحريمات إلى الحياة الاجتماعية، أي قبل ولوج ((المكبوت)) إلى الراقة الصامتة في أعماق النفس، ولئن كان الخيال تعويضاً عن شيء فهو تعويض عن السعادة الغائبة، وربما تشكل الخيال في دخيلة الإنسان قبل خمسين ألف سنة، أو أكثر، وذلك تحت ضغط الشعور بالمجهول واللامفهوم، أو ضغط الشعور بالنقص الذي يلازم العالم إلى الأبد.

وعلى أية حال فإن النظرة إلى الخيال بوصفه تكميلاً لما يعتور الحياة من نقص، وكذلك من حيث هو تجل للإرادة الحرة في الإنسان، وانكشاف لطاقاته الخلاقة إن مثل هذه النظرة أكثر قابلية للإقناع من الزعم بأنه مجرد تعويض عن مكبوتات لم تنل إشباعها في التجربة العملية. إن الخيال، كما فهمته الصوفية، هو الحرية في أرقى تجلياتها. ولهذا السبب حصراً، ذهب الشيخ إلى أن من لا يعرف ماهية الخيال فلا معرفة له البتة، إذ ما ذا عساها تكون المعرفة إن لم تكن معرفة بالحرية ؟

ولنمض إلى قلب الشأن. فلما كان التراث النفري ينبثق من الرؤيا، أو من البصر والبصيرة (ومن هنا كثر تواتر الفعلين ((نظر)) و ((رأى)) في ذلك التراث)، ولما كانت الغاية النهائية للنص النفري تتلخص في أن يبلغ الرائي إلى

ما وراء الأضداد، فقد بات من الطبيعي أن يجيء الخيال اختراقاً فذاً، أو عارماً في اندفاعه باتجاه تلك الفسحة السلمية التي هي أصلاً خيال صرف،ولا يملك البتة أن يكون واقعاً عينياً محسوساً على أي نحو من الأنحاء. وفي صلب الحق أن الكاتب نفسه لا يريد لتلك الفسحة أن تكون في المملكة الحسية، وذلك لأنه لا يمقت سوى تلك المملكة الحسية الماثلة للعيان. (وهذه هي البوذية بأم عينها) وبفضل هذا الحضور الغزير للخيال في ((المواقف)) و ((المخاطبات)) وخاصة في الكتاب الأول، فقد أفعمت النصوص النفرية بالصور الفنية ذات الطابع الأدبي. ثم أن هذه الصور كثيرا ما تكون سريالية الطابع، أو من ذلك النمط الشديد الشبه بالأساطير . وبداهة، فإن رجلاً يسمع خطاباً من الماوراء هو بالضرورة كائن قد تزود سلفاً بخيال عجيب، ولولا ذلك لما سمع هذا الخطاب قط. فمن الطبيعي أن يقال بأن النفري لا يأتي إلا من عوالم خيالية لا جذر لها إلا حنين الروح إلى ما يتجاوز اليومي والموضوعي المعطى، باتجاه حياة عالية ترسمها اللغة على الورق لتعاش ذوقاً صرفاً أو لتستحيل إلى خبرة ذوقية خالصة.

ولقد بنيت الرؤى الخيالية في أدب النفري على مبدأ المفارقة أحياناً، وعلى مبدأ خرق العوائد، أحياناً أخرى، بل قل على المبدأين في آن معاً. فقد جاء في الموقف السادس والأربعين :

((وقال لي : أقعد في ثقب الإبرة ولا تبرح، وإذا دخل الخيط في الإبرة فلا تمسكه، وإذا خرج فلا تمده.)) (144)

ومن الواضح أن الجلوس في ثقب الإبرة هو أُخيولة من فصيلة الشطح المباين لماهية العقل، ولكنها لا تخرج عن كونها ضرباً من ضروب اللعب

الحر مع الأشياء. ثم أنها ليست أشد إيغالاً في اللامعقولية من هذه الصورة التي جاءت في الموقف الخمسين :

((وقال لي : إذا رأيت النار فقع فيها ولا تهرب،فإنك إن وقعت فيها انطفات، وإن هـــــربت منـــــها طلبـــتك وأحـــرقتك.)) (145)

فالنار في هذا المقبوس لا تحرق إلا من هرب منها، وذلك على النقيض مما هو مألوف. ولعل هذه الصورة الأخيرة، المبنية على مبدأ خرق العوائد، أن تجد لها نظيراً في صورة أخرى أوردها الكاتب في الموقف الرابع والأربعين، حيث يبلغ خياله إلى واحدة من ذراه الشامخة:

((فقال: قع في الظلمة، فوقعت في الظلمة، فابصرت نفسي.)) (146)

ووجه المفارقة الآن هو أن الظلمة هي التي تكشف وتمكن المرء من أن يرى، وذلك خلافاً لما يجري بالفعل. فللحق أن النص النفري كثيراً ما يكون مباراة حرة بين الأضداد. وعلى أرضية هذه الحرية تتأسس النصوص الصوفية النموذجية في بعض الأحيان أو في معظمها. أما الموقف التاسع والأربعون فيحتوي على هذه الفقرة التصويرية الشاطحة :

((وقال لي : أنظر كيف عملت. وبسط يده فوق، وقال : ما بقي فوق. وبسط يده تحـت، وقال : ما بقي تحت. ورأيت كل شـــيء بين البســطين، والأرواح والأنوار في الفـــوقية، والأجســـــام والــظلم في التحتية)) (147)

ومن شأن مثل هذه الصورة أن تنجز رغبة النفري في الذهاب إلى ما وراء الأضداد بغية البلوغ إلى حيث يترسخ السلم على نحو سرمدي. فلقد تمكنت الاستطاعة ذات المشيئة المطلقة، أو استطاعة الخيال ذات الماهية الأسطورية،

ان ترغم الأعلى والأسفل، أو الفوق والتحت، على التلاشي والإمحاء، وذلك استجابة لنازع البلوغ إلى ما وراء الأضداد. وهذا فعل شطحي خارق، بكل وضوح. ولكن الكاتب سرعان ما يؤوب من النفي إلى الإثبات ليؤكد وجود الأعلى من جديد، وليضع الأنوار والأرواح في المرتبة الفوقية، والأجساد والظلمات في المرتبة التحتية الدنيا.

والآن ما جداء هذا النفي الذي يسارع إلى التقهقر باتجاه الإثبات ؟ أو ما جداء الشطح الصوفي والخيالي بوجه عام ؟ إنه اللعب الحري الأمداء المفتوحة باطلاق، إذ الخيال هو إطلاق للنفس وفك لها من إسارها الموضوعي. فالإنسان المقمط بنواميس الجبرية التي تقيده وتحده، بحيث لا تسمح له إلا بالتحرك فوق مسافة قصيرة جداً، إذا ما قورنت بأمداء الكون اللامتناهية، قد طور خياله ليخرق العوائد وليجتاز المسافات السرمدية التي يتعذر اجتيازها بغير الخيال الشاطح أو الشديد القدرة على الاختراق. وفوق هذه الأرضية، يملك المرء أن يستوعب السبب الذي جعل النفري يمحو ويثبت في آن واحد، وأن يدرك العلة الكامنة وراء زعم الصوفية بأن الأولياء تطوى لهم الأرض، فيعبرون المسافات المنداحة خلال ومضة عين.

والحقيقة أن محتويات الصوفية كلها ليست أخيلة وحسب، ولكنها كجميع الأخيلة الأخرى، لا تقل عن كونها استجابة لحاجة الروح للإنعتاق من العوائد والمألوفات، أو من نواميس الطبيعة التي من شأنها أن تجعل الإنسان حبيساً في جلده، أو داخل مساحة شديدة الضيق. وينطوي هذا الشعور على شعور آخر فحواه أن الحياة الواقعية شديدة الافتقار إلى النسغ الذي يغذو الروح فيشبعها، الأمر الذي من شأنه أن يدفع الإنسان صوب مصدر آخر لا تعوزه القدرة على الإشباع والإمتاع. وبذلك يغدو الخيال ضرباً من تعالي الروح على صرامة المادة وثقلها وعنادها وافتقارها إلى الحرية. وبداهة، فإن هذا هو

بالضبط ما يندرج في ذلك المذهب الذي تنبثق جمع تفاصيله من مبدأ الرؤية النازع إلى الخروج من كل ما هو مجسد، بغية البلوغ إلى ما يتأبى على كل تجسيد.

ويقيناً أن خيال النفري المندفع كالسهم هو سر المزية في نصوصه كلها. وما كان له أن يتمتع بهذا المضاء إلا لأنه مأهول بوجدان طيب يفعمه حنين أصلي لا يصدر إلا عن ذوي النفوس المطهمة الفارهة السامية. وتلك نفوس لا يشع نورها صوب أي خارج واقعي، بل يندفع باتجاه الدخيلة العميقة للذات، حيث لا زمان ولا اجتماع ولا تاريخ، وإنما خلود نقي ساكن ومتجانس، أو بارئ من كل نقض أو صراع. وهذا يعني أن الخيال النفري، الذي وحد البصر والبصيرة في جوهر أعلى، إنما هو قوة تعمل في خدمة قوة أعمق منها وأعظم. إنها قوة الحنين الذي يدشن الخيال ويشرطه، كما يفعم نواة الذات ويؤرقها، بحيث لا يشطأ شيء نبيل في الوعي، أو في اللاوعي، إلا من تربته المقدسة. فالإنسان أشواق ومتاقات لا إشباع لها في هذه الدنيا قط. ولهذا لا بد من التوكيد على أن مقولة ((الوجد)) هي المقولة السيدة، لا في الصوفية وحدها، بل في كل حياة روحية أو فنية على الاطلاق.

لقد بات في الميسور أن يقال بأن خيال النفري هو خيال متحرك، بالدرجة الأولى، أو قل أن الأخيلة ذات الطابع الحركي هي الأكثر انتشاراً في نصوصه كلها. والخيال المتحرك أشد تأثيراً من الخيال الساكن، وما ذاك إلا لأن الحركة حياة وحرارة، وأما السكون فهو من سلالة الحبس والفتور. ولا باس بمثال على هذا الخيال المتحرك المترع بالحيوية والعافية :

((وقال لي : لو أبديت لغة العز لخطفت الأفهام خطف المناجل، ودرست المعارف درس الرمـــــال عصفت عليهـــا الرياح العواصف.)) (148)

هذا ما جاء في الموقف الأول، وعنوانه ((موقف العز)) وقد ينطوي مثل هذا القول انطواء ضمنياً على أن النفري نفسه سوف يبدي لغة العز التي من شأنها أن تخطف الأفهام خطف المناجل وتدرس الأذهان كما تدرس الرياح الرمال. والنفري يعاني من قصور اللغة، كما أسلفت عليك. فاللغة، في نظر الرجل، لا تفعل شيئاً سوى أنها تلغو. ولكن أهم ما في الأمر أن ((خطف)) و ((درس)) و ((عصف)) هي ثلاثة ألفاظ ذات محتوى حركي، مما جعل التشبيهين في هذه الجملة متحركين على نحو يشبه البرق. ولا ريب في هذا الخيال البصري المتحرك هو جزء من سر المزية في كل أسلوب عظيم.

ومما هو لافت للانتباه أن النفري يكثر من استعمال لفظة ((الخطف))، أو ما هو مشتق منها. وهو كذلك يكثر من استعمال لفظة ((الإحراق)) ومشتقاتها. وتتمتع هاتان اللفظتان بطبيعة حركية على نحو واضح. وما من لفظة يكررها الكاتب، كائناً من كان، إلا وهي ذات صلة بالبؤرة المركزية لما يكتب. فلماذا كان النفري مغرماً بصورة الإحراق وصورة الخطف ؟ أما الإحراق فلأن الرؤية تحرق السوى (أو المادة والكون) وتمحوه من الوعي. والجدير بالتنويه أن لفظة ((النار)) كثيرة التواتر في النصوص النفرية، وربما كان هذا بتأثير الديانة الزردشتية أو المانوية. فقد جاء في المخاطبة السابعة والثلاثين قوله :

((رؤيتي تحرق ما سواها.)) (149)

وللسبب نفسه كثرت لفظة ((المحو)) ومشتقاتها في نصوص النفري. فالرؤية، إن لم تحرق السوى، فإنها تمحوه. والشيئان سيان في المآل الأخير، إذ المهم أن تزول المادة لكي يتجلى اللّه نفسه للبصر، أو البصيرة، أو لكليهما.

وأما التخطف، فلأن من شأن السوى أن يتخطف الإنسان وينأى به عن اللّه. وبذلك يتضح بأن كل شيء في هذه النصوص إنما يزدلف إلى بؤرة واحدة هي مثنوية اللّه و السوى، أو مثنوية المجسد، و ما يأبى على التجسيد. ثم أن أفعال السرعة والحركة شديدة الانتشار في نصوص النفري، الأمر الذي من شأنه أن يسبغ الحيوية والتنوع والرشاقة على هذه النصوص. واقرأ هاتين الفقرتين الصغيرتين لكي ترى كيف تتضافر الحركة مع صورة النمو والتبدل، وكذلك مع مبدأ المفارقة ومبدأ التضاد، على صنع أُخيولة فاتنة شديدة الشبه بصور السرياليين، فهما نموذج ممتاز على كيفية توظيف النفري لخياله التصويري :

((وأوقفني في الرحمانية، فقال : لا يستحق الرضا غيري، فلا ترض أنت، فإنك إن رضيت محقتك. فرأيت كل شيء ينبت ويطول، كما ينبت الزرع، ويشرب الماء كما يشربه، وطال حتى جاوز العرش.

((وقال لي : إنه يطول أكثر مما طال، وإنني لا أحصده، وجاءت الريح فعبرته، فلم تتخلله، وجاءت السحاب فامطرت على العود، وأنبل الورق فاخضر العود واصفر الورق، فرأيت كل متعلق منقطعاً وكل معلق متخلفاً.)) (150)

إنك أمام ملغمة من العناصر المتباينة التي يندغم بعضها في بعض بغية إنتاج هذه الرؤيا الفريدة النادرة. وأهم ما يدشنها هو عنصر اللعب الحر مع الكائنات، حتى لكأن الكاتب ههنا يطبق مبدأ ابن عربي الآنف الذكر، والقائل بقدرة الخيال على المحال. ولكن النفري نفسه لا يريد لك أن تتساءل عن تأويل هذا الرمز العميق فهو يقول بعد هذا النص الأخير مباشرة :

((وقال لي : لا تسالني فيما رأيت، فإنك غير محتاج، ولو أحوجتك ما أريتك.)) (151)

إن هذا القول ليس خطاباً من الحق إلى العبد وحسب، بل هو نصيحة يسديها الكاتب نفسه لقارئه المولع بالتأويل. فأنت لا حاجة بك إلى تفسير ما رأيت في الصورة، ولو كانت بك مثل هذه الحاجة لما أقدم الكاتب على صياغة هذه الصورة. فانظر، وتمتع بالمنظر، وكفى. والعب مع الأشياء بحرية، وهذا حسبك. فالمنظر، وليس تأويله، هو الغاية النهائية لهذه الصورة الخلابة النادرة.

وأياً ما كان الشأن، فإن هذه الرؤيا قد أوردها الكاتب في موقف عنوانه ((موقف العظمة)) ولعل خلاصة الأمر أن عظمة اللّه تكمن في صفته الرحمانية التي وسعت كل شيء، أو لعل هذا ما يريد الكاتب أن يقول. فبالرحمانية استحالت الجمادات إلى حياة تمارس النمو. ولكن لا بد لعدم رضا الإنسان من أن يكون له علاقة بهذا التمدد العجيب. فالحق الذي يعرف النفس تمام المعرفة لا يفوته أنها لا ترضى عن الأشياء مهما يك نوعها، إذ أن من شأنها أن تستهلك المشهد بعد نظرة واحدة، أو نظرتين. ولهذا، كان لزاماً على الكائنات أن تكون في حال من التبدل الدائم بغية استرضاء النفس التي لا ترضى على الإطلاق. إنه السأم الذي يؤسس حركة الشعور البشري و يشرطها. فبحركة الأشياء وتحولها تتحرك النفس وتتحول، وإذ تحرك وتتحول فإنها تحصل على قسط من الراحة، إذ لا راحة للنفس إلا في التعب وبالتعب وإثر التعب. فبواسطة هذا التعب تنجو من التخثر في عالم من شأنه أن يتخثر ويتشيأ، لولا الحركة والتعب.

وتلكم هي الرحمانية التي وسعت كل شيء. فاللّه يرحم الأشياء بتنميتها وتبديل كيفياتها، ويرحم النفس بإسباغ النمو على الكائنات، فنحن في عالم برسم الإنسان وفقاً لمذهب الصوفيين، إذ ما دمت أنت المصنوع له كل شيء، كما جاء في نهاية المخاطبة الخامسة، فليس في وسعك أن يكون لك

هدف، لأنك أنت الهدف نفس. ألا أنك أنت غاية الغايات كلها، ولهذا راحت الكائنات تنمو وترتفع حتى تجاوزت العرش، كل ذلك من أجل استرضائك أنت، ويقيناً، إن هذا النازع الإنساني هو واحد من أقوى العوامل التي جعلت من الصوفية قيمة نبيلة تشمل القيم جميعاً.

وإذ جاءت الريح في الفقرة الثانية، فعبرت أدغال الأشياء المندفعة صوب الأعلى في حركة نمو خلاب، فقد عبرتها دون أن تتخللها البتة. وهذه مفارقة لا يملك الذهن أن يعقلها بأي حال من الأحوال. وإذ جاء السحاب ليمطر على أغصان الأشياء التي استحالت إلى مملكة نباتية، فقد راحت الكائنات تورق ويخضر عودها، ولكن أوراقها لم تخضر، بل جنحت إلى الاصفرار وهذه مفارقة أخرى يعسر على الذهن أن يجد لها أيما رفع منطقي. و ههنا يرى الرائي أن كل متعلق مبتوت عما يتعلق به، فكأن ثمة فصالاً حتى في برهة الوصال.

إنك أمام صنف من الرؤى صمم سلفاً بحيث لا يقبل الإحالة إلى منطق، ويبدو أن هذه الرؤى ليست سوى وسائط من شأنها أن تتوسط بين الحياة اليومية وبين العالم الميتافيزيقي الذي لا يرى ولا يلمس البتة وبفضل هذه البرزخية، أو الوساطة، فإنها تنطوي على بعض المكونات التي توحي إليك بأنك قد فهمت الرؤيا وأحطت بمحتواها. ولكنها، وبسبب هذه البرزخية نفسها، تحتقب من عناصر الغموض بل من عناصر الإبهام، في بعض الأحيان، ما يجعلك تجزم بأن فهمك للرؤيا ليس كاملاً، بل يحتاج إلى مزيد من التمحيص والتحليل، ولكن أهم ما في هذه الرؤى هو أنها جهد نبيل يبذله الروح البشري بغية التماس مع جوهر الحياة الذي يتأبى على كل لمس، اللهم ألا أن يكون ذلك على ندرة وحسب. وبإيجاز، إن هذه الرؤى هي ضرب من التحرش باللامفهوم، أو درب من شأنه أن يقارب المنبهم الأعظم. بل يعتقد

النفري بأن الرامز والصريح كليهما يمتدان صوب اللّه. يقول الرب للعبد في المخاطبة التاسعة والعشرين :

((يا عبد، رمزت الرموز فانتهت إلي، وأفصـــــحت الفواصح فانتهت إلي.)) (152)

وإذا ما ألقيت نظرة أسلوبية على هذه الرؤيا نفسها، وجدت أن الألفاظ الدالة على الحركة هي من الكثرة بمكان لافت للانتباه. ولا مبالغة للاعتقاد بأن هذه الألفاظ، التي تنتمي إلى الخيال البصري المتحرك، هي جزء من العنصر الصانع لمزيتها وجودتها. وفي الحق أن الكثير من تشابيه النفري واستعاراته تدخل في هذه الفصيلة التصويرية ذات الطابع الحركي. ومن ذلك قوله :

((وقال لي : الوقفة ريحي التي من حملته بلغ إلي، ومن لـــــــم تحمله بلغ إليـــه.))
(153)

فتشبيه الوقفة، وهي سكون ثابت، بالريح التي هي الحركة الصرف، من شأنه ان يخلق ضرباً من التناقض القادر على تنشيط خيال المتلقي، وذلك عبر تزويده بدفع يملك أن يدير فيه صنفاً من أصناف الحركة والشعور بالاندياح. وبهذه الفاعلية يغدو الكلام رشيقاً وشديد القدرة على التأثير في خيال المتلقي.

ولكن النفري يعمد، أحياناً، إلى صياغة تشبيه يمزج الحركة والسكون في بنية واحدة. يقول في المخاطبة الرابعة والثلاثين :

((يا عبد، إذا رأيتني فكن في الغيبة كالجسر، يعـــــبر عليه كـــــل شـــــــيء ولا يقف.)) (154)

فههنا يجمع التشبيه ثبات الجسر إلى حركة المرور، أي يجمع بين الحركة والسكون معاً، وبذلك يوضح الفكرة التي يريد توصيلها إلى المتلقي، ومؤداها عدم الاهتمام بالسوى الذي شبهه بالمارة يمرون على الجسر الثابت الراسخ الذي لا يتحرك من مكانه. ومثل هذا التوليف بين الضدين المتباينين من شأنه ان يسبغ شيئاً من الجمال على هذا التشبيه الرشيق الذي يزدلف حقاً إلى بؤرة الشعور النفري، أقصد مثنوية الله و السوى.

وتأتي بعض تشبيهاته ساكنة تمام السكون، ولكنها، مع ذلك جميلة، بل أخاذة في بعض الأحيان ولنأخذ هذا التشبيه مثلاً :

((يـــــا عبد، ما كنت تعــــــــلم علم همك المـــــحزون علي، هو تحت كاف التشبيه كالشعاع تحت السحاب.)) (155)

يقيناً، أن الكاتب قد رسم لوحة في سطر واحد. هو ذا همك المحزون على الحق يصبح حزمة من النور على أرضية مظلمة، إذ لقد تمكن شعاع الشمس من أن يخترق حجاب الغيم وأن ينزل إلى ما دونه ليصل إلى الأرض. ولهذا فقد ازداد تألق هذا النور بسبب ما يناقضه من سواد الغمام الذي يطبق عليه من الأعلى. وبذلك، فإن الكاتب يعوض عن السكون بعنصر التضاد الذي يومئ إلى الحركة من بعيد. وفضلاً عن هذا فقد شبه الهم الذي هو شعور محض بالنور الذي هو من فصيلة المجسدات أو المحسوسات. ولقد بين الجرجاني في ((أسرار البلاغة)) أن الخيال الفذ يريك :

((المعانـــــــــــي اللطيفة، التي هي من خبـــــايا، العقل، كانها قد جسمت حتى رأتها العيون......)) (156)

ومن الواضح أن هذا الخيال النفري، الذي يلحم القريب بالبعيد ويزاوج بين الأضداد، بحيث تتعاون وتتضافر من أجل إنتاج الأسلوب الفاره الرصين،

ينطبق عليه وصف الجرجاني للخيال الاقتحامي الذي يأتي من خلد قصي. يقول الجرجاني:

((وإنما الصنعة والحذق، والنظر الذي يلطف ويـــــدق، في أن تجمع أعنـــــاق المتنافرات والمتباينات في ربقة، وتعقد بين الأجنبـــيات معاقـــــد نسب وشبكــــــة.)) (157)

ويقول في موضع آخر :

((وهكذا إذا استقريت التشـــــبيهات، وُجد التباعد بين الشيئين كلما كان أشد، كانت إلى النفس أعجب، وكـــــــانت النفوس لها أطرب، وكان مكانها إلى أن تحدث الأريحية أقرب، وذلك أن موضع الاستحســـان ومكـان الاستظراف.... أنــــــك ترى بها الشيئين مثلـــين متباينــــين، ومؤتلفين مختلفين، وترى الصورة الواحـــــدة في السمـــــــاء والأرض....)) (158)

من الواضح أن النفري، في تشبيهاته ومجازاته، وجملة صوره الفنية، يجمع المتنافرات في رباط واحد، ويعقد بين العناصر الأجنبية علاقة نسب واشتباك. ومن أمثلة ذلك تشبيهه للهم المحزون على الحق بالشعاع تحت السحاب، إذ أن كلاً من الشيئين بعيد عن الآخر بعد الأرض عن السماء، ولكن الكاتب استطاع أن يجد بينهما وجه شبه، وهو أن كلاً منهما يتألق على أرضية ظلام أسود. ومن الواضح أنه يأتي بالأشياء المتباعدة أشد التباعد فيولف بينها بواسطة واحدة من سماتها المشتركة، بحيث يبدو الشيئان المتباينان وكأنهما، بشكل أو بآخر، مؤتلفين ومختلفين في آن واحد. فحين يصور لك الوقفة من حيث هي ريح، وذلك في قوله ((الوقفة ريحي))، فإنك لن يفوتك أن ترى التباين الشديد بين طرفي التشبيه، ولكنه عندما أراد أن يقنعك بأن الوقفة هي الدرب الوحيد للوصول إلى الحق، فقد أصاب تمام

الإصابة حين شبه الوقفة بالريح، فلقد أنصع لك الفكرة وقدمها على نحو حركي رشيق. وعند ذاك أخذ وجه الشبه بين طرفي العلاقة يظهر في الوعي المتلقي، بحيث لا ينكر الأمر ولا يستهجنه البتة، على الرغم من المسافة المنداحة بين الشيئين.

والحقيقة أن النص النفري، شأنه في ذلك شأن جميع النصوص الصوفية الفنية، هو نتاج لحدس المسافة، أو للرغبة في محوها أو اجتيازها، بغية البلوغ إلى الحق الذي ما بعده حق. وبذلك يتبدى لك أن الحنين الدافئ، أو الوجد الصادق، هو الأس الذي تنبثق منه كل كتابة أدبية أصلية. والجدير بالتنويه أن عبد القاهر الجرجاني هو ناقد المسافة والتباين بامتياز، إذ لقد أرسى نظريته النقدية على مبدأ التوحيد بين المتنافرات والمؤاخاة بين الأجنبيات، أي على محو المسافة أو على تقليصها، ولعل من شأن هذا المبدأ أن ينبثق من ينبوع باطني عميق ذي صبغة صوفية أصلية، وذلك بحكم ما يحتقبه من نزوع نحو القضاء على ما في الأشياء من فوضى وافتراق.

وبفعل هذه النزعة الرامية إلى دمج المتباينات أو النائيات بعضها في بعض، فقد جاءت اللغة النفرية مأهولة بشي من الغموض في كثير من الأحيان، مما جعلها تستغلق وتستعصي على الفهم والتأويل إلى حد ما. ومع ذلك، فقد جاء الأسلوب، في أحيان أخرى، كما لو أنه يتوسط بين التجريد والتجسيد، بحيث يسعك أن تنعته بأسلوب الكثافة الشفافة، وذلك بسبب كونه عميقاً، من جهة، وصافياً، من جهة أخرى. ويقيناً، إن مثل هذا الأسلوب الموسط على نحو تلقائي هو أقدر الأساليب لا على تخريج العمق وحسب، بل كذلك على اجتناب التهويم الذي يثرثر دون أن يقول أي شيء ذي بال، وفضلاً عن هذا، فإنه موائم تماماً للنص الصوفي الذي يحاول أن يضيء الغموض وأن يستحضر الغائبات.

ولقد جاءت الجملة النفرية قصيرة، أو مجزأة إلى أجزاء قصيرة، بحيث لا يطغى جزء على بقية الأجزاء. وبذلك اكتسبت الجملة صفات الرشاقة والدماثة والهيف. ومن شأن مثل هذه الصفات أن توائم المحتوى الصوفي تمام المواءمة. أما المفردات فتجيء كما لو أنها قد اختيرت على نحو تلقائي، بل كأن كل كلمة منها قد نوديت فاستجابت طائعة دون أية ممانعة أو تلكؤ. فمن الواضح أن صلة الرجل بمفردات اللغة هي صلة حميمة إلى حد يشعر معه القارئ بأن اللفظة تعشقه ويعشقها وبفعل هذا العشق المتبادل كانت الكلمة في أسلوبه بريئة متألقة حتى لكأنها تشع. وهذا الألق نفسه جعل الجملة أنيقة، صافية، أو مقطرة كالنبيذ المعتق الصرف.

وبفضل هذا التطوع الذي مارسته الألفاظ، أو بفضل هذه المطاوعة التي تميزت بها، فقد جاء الإيقاع سلساً، مترعاً بالعذوبة، ينساب بهدوء لا يخلو من الجلال، ويجهل كلاً من الصخب والتعثر في آن واحد. وإذ يتميز النغم داخل الجملة بالصعود والهبوط، فإنه ينوع إيقاع الصوت ويخلصه من الرتوب الممل. ويتحقق الشيء نفسه بتنويع طول الجمل، أو بتنويع الطول في أجزاء الجملة الواحدة، وبهذا الصعود والهبوط، وكذلك بالطول والقصر، ويكون النغم قد بني على مبدأ الجمع بين الأضداد.

وقارئ النفري لن يفوته ما فحواه أن معجم الرجل شديد التنوع والوفرة، فهو يوظف آلاف الكلمات، بعضها تجريدي وبعضها تجسيدي، الأمر الذي أنتج ضرباً من التنوع في المعاني وسعة في مساحة المجال. وما هذا بغريب على أسلوب يحاول أن يشف عن فحوى الكينونة، وان يجعل الذات تكشف مدخراتها المركوزة في أعماقها البعيدة الغور، وبمثل هذه الفاعلية أثبت الأسلوب أنه متحيز لوظيفته الأولى، ألا وهي تقديم الإنسان بوصفه ماهية

روحية قبل كل شيء. فلا مراء في أن اللغة هي الحقيقة الروحية المطلقة، إذ لا روح بغير لغة، ولا لغة بغير روح.

والكلمة في هذا التراث، إذ تمخر عبر فضاء مفتوح يطل على الأبدية، من شأنها أن تؤكد على أن الصوفية، هي بشكل أو بآخر، استجابة لنداء اللغة، تماماً بقدر ما هي حنين إلى الكائن العالي بإطلاق، أو قل إن زخم النزوع إلى الساميات لا بد له من أن يخلق لغة ذات ثقل نوعي يكافئ زخم النزوع نفسه. وهذا يعني أن ثمة توازناً بن الحامل والمحمول، مثلما يؤكد على أن لون الأسلوب هو لون الذات نفسه،دون زيادة أو نقصان. فأنت تشعر، عندما تقرأ نصوص النفري، بأن كل كلمة ممن كلماته المغسولة بأنداء الفجر، لا تقصد إلى الديمومي الثابت إلا لأنها قد صدرت عن هذا الكائن الديمومي إياه، حتى لكأنها لا تبتغي شيئاً سوى الإنابة إلى الينبوع الذي انبثقت منه. ولا مبالغة في القول بأن من أبرز أهداف هذا الأسلوب العميق الشفاف أن ينكشف الروح البشري أمام نفسه، وأن يتعرف على محتوياته ويستمتع بها. ولكن الحقيقة التي تحكم النفري سلفاً تتلخص في أن محتويات الروح لا تنكشف أمام الروح إلا بواسطة العلاقة، أو عبر الصلة التي تربط روح الإنسان بينبوعها البدئي الذي هو وحده الروح المحض.

ولقد عرف الكاتب كيف يحقن أسلوبه باليخضور الذي لا تجففه الشموس، مهما يكن حرها عارماً وذلك هو سر الأصالة في كل كتابة أصيلة.

فقد استطاع أن يبث، وعلى نحو تلقائي، شيئاً من الغبش داخل نسيج اللغة. وبهذا الغبش الذي هو مانع للتسطح والضحالة، اقترب النص النفري أيما اقتراب من بنية الهيكل الوثني القديم، وهو البناء الذي ما صنع إلا ليوحي للمتعبدين بالاستسرار والقداسة في آن واحد. أو بأن السري والقدسي

هما شيء واحد بعينه، وذلك من خلال التحكم بكمية النور التي يؤذن لها بالولوج إلى داخل المذبح أو حول المحراب، وبالطريقة نفسها ينتشر جوهر الأسطورة أو خلاصتها في منطويات الأسلوب النفري الرامي إلى اختزان القداسة و الاستسرار في آن معاً. وبفضل هذا الغبش المستوري الطابع، والذي يندرج في الجملة النفرية، بل في كل لفظة من ألفاظها، يشعر قارئ ((المواقف)) و ((المخاطبات)) بأن الكاتب يقدم نفسه، على نحو صامت أو خفي، من حيث هو نائب لقوة الخلق الكونية، بل ربما أوحى إليك بأنه يبذل جهداً خلاقاً بغية استعادة الروح الوثني المهجور، أو حتى بما هو أبعد من ذلك. فأنت تشعر، إذا ما تأملت نصوصه، بأنه يحاول أن يجعل من اللغة، أو من النص المكتوب، نائباً للحق في الأرض، أو تعويضاً عن غياب الله نفسه. يقيناً، أن النفري، الشديد العداء لكل شيء سوى الله، قد وثّن اللغة من حيث لا يدري. لقد عبد اللغة التي اعتقد بأنها لغو وحسب. لكنه وثنها دون أن يدرك ما الذي راح يفعله. ولا عجب في ذلك، فالمتطرفات لا تملك إلا أن تتلاقى. فالتشديد في رفض السوى قد أفضى إلى قبوله. ثم أن اللغة، كالحلم والرؤيا والخيال، من طبيعة برزخية تتوسط بين الله والمادة. فهي تنتمي إلى المادة بحكم كونها صوتاً، ولكنها تقترب من الله، الذي هو تجريد بحكم كونها معنى لا يرضخ للحواس، ولهذا أكد القدماء على أن اللغة توقيف، كما ان الأديان السماوية لا تجيز الصلاة بغير لغة.

وعلى أية حال، فإن اللغة النفرية، عبر تفورها الفياض، ومن خلال صيانتها لشيء من خصائص الأسطورة، إنما تحاول أن تحرر في الإنسان طاقة مكبوتة ومنفية إلى أقصى المنافي، وما ذلك إلا لأنها لا صلة لها بالمياومة، أو بالممارسة الواقعية. إنها الطاقة التي تزيد عن حاجة التجربة العملية، وهي عينها التي تدفع الإنسان للخروج من المادة وثقلها وجفافها وصرامة قوانينها

وافتقارها إلى جوهر الحرية. والأَوْلى من ذلك أن يقال بأنها الطاقة التي تنتج الجماليات في حياة البشر. ولهذا، يشعر قارئ النفري بأن الرجل هو كاتب القداسة، أو أمين سرها المؤتمن على جميع خزائنها وثرواتها، ولو لم يكن كذلك لما أُوتي هذا الأسلوب الذي لا يؤتاه إلا ذوو القامات الباذخة، والذي يملك أن يجعل من النص المكتوب سياحة في داخل الذات وليس في أي موضوع آخر.

ما الذي تحاول هذه اللغة أن تفعله، يا تُرى؟ إنها تستحضر حضرة نائية لعلها أن تكون مثاراً لكل لهفة في الروح البشري. فما النفري وأمثاله من كبار خبراء الذات الحدسيين إلا الإنسان إذ يشرب محتويات روحه دون أن يرتوي. وهذا هو بالضبط ما عبر عنه الكاتب حين راح يتشكى من قصور اللغة ومن عجزها عن أن تقول. وما لهذا التشكي من سبب سوى أن النفري لسان يبتغي أن يقول ما لا ينقال. وبداهة، فإن مثل هذا النازع هو نتيجة حتمية للحنين إلى الحرية المفتوحة على الاتجاهات كافة ولكنه في الوقت نفسه نتيجة حتمية لرغبة الروح في حياة عالية تأهلها قيمة مفارقة للمادة، حياة لا يملك الواقع اليومي أن يصنعها، ولا أن يستجيب لمطالبها البتة.

وفي الحق أن أسلوب المتنبي، الذي عاصر النفري، لا يتفوق على هذا الأسلوب الشديد القدرة على الإيحاء، وبالتالي على تحرير الطاقة الذاتية ودفعها صوب الأشياء. بل ربما جاز القول بأن أسلوب المتنبي لا يداني أسلوب ((المواقف)) و ((المخاطبات)) إلا في بعض الأحيان وحسب، فبينما يهبط أسلوبه ويصعد، بل يختلف من بيت إلى بيت، أو من قصيدة إلى أخرى، فإن أسلوب النفري يحافظ على مستواه الراقي، في الغالب الأعم.

أما أسلوب التوحيدي المشهور بجودته وحسن صياغته، فإنه لا يرقى هو الآخر إلى مستوى أسلوب ((المواقف)) و ((المخاطبات)). فبينما يتميز هذا

الأسلوب الأخير بالينع والإخضلال ودماثة العبارة وانبثاقها على نحو تلقائي حر، فإن أسلوب أبي حيان لا يملك أن يبرأ تمام البرء من نازع التليف أو التخشب، شأنه في ذلك شأن المعري الذي زامنه أو عاصره دون أن يكون من جيله. فمن الواضح أن لغة المعري كثيراً ما تكون عاسية، أو محكومة بالنزعة اللفظية.

إن أي لغة لا يسعها البتة أن تكون لغة العلو ما لم تكن، بالدرجة الأولى، رشيقة، مدمثة، هيفاء، وفضلاً عن ذلك، لا بد لها من المتانة والتماسك والتراص، في الوقت نفسه. وبإيجاز، ما من أسلوب عظيم إلا ذاك الذي يجمع هاتين الصفتين : الصلادة والطراء. فبالسمة الأولى يشبع في النفس نزوعها نحو القوة، وبالثانية يلغي رغبة الإنسان في التماس الدائم مع الفتاء والبكارة والجدة. وهذا هو بالضبط ما تفعله لغة النفري. ويبدو أن تماسك الأسلوب وصلادته في تراث النفري هما نتاج تلقائي للشعور بأن العالم صلد ومرصوص وذو أجزاء مترابطة، بل متلاحمة، مثلما هو نتاج لمتانة العلاقة بين طرفي الحوار المتواصلين في العمق، حتى لكأن الكاتب يحاول استلهام الوحي من جديد. فالإنسان لا يجيء إلا من داخله المحكوم بالميل والشوق والهوى :

((وقال لي : فعل القلب أصل لفعل البدن.)) (159)

هكذا قال النفري في الموقف الخامس والعشرين، فجعل من الداخل جذراً ومن الخارج فرعاً ليس إلا. ولا يكفي القول بأن جودة أسلوب النفري هي نتاج لعمل الاتصال بالعالم وبما وراء العالم، بل أن ثمة عاملين آخرين، على الأقل. أما الأول فيتلخص في أن هذا الكاتب الصوفي يتفحص الأشياء بروح الأسطورة أو روح التنقيب في المستورات العظمى المبثوثة في الكائنات،

إذ لا مبالغة في الذهاب إلى أن الكاتب الصوفي إنما يكتب تحت وطأة الافتتان بالغامض والمكتوم. ولعل في الميسور القول بأن تواتر لفظة ((النار)) في معجم النفري لهو شأن ذو دلالة وثنية :

((فالنار معبودة مذ كانت النار)) (160)

كما يقول بشار بن برد، ولا أقصد بالوثنية عبادة الأصنام، وإنما القصد هو أن ترعش أسرار الأشياء في الباطن الصامت المستور. فالتهجس (الواعي وغير الواعي) لسر الحياة ومخبوءات الطبيعة والنفس معاً، هو بالضبط روح الوثنية العميق، أو روح كهنوتها الخبير بشؤونها على نحو حدسي. وهذا التهجس هو الينبوع اللامرئي الذي تنبجس منه لغة ((المواقف)) و ((المخاطبات)) إنها لغة تحاول أن تجعل المحال ممكناً. ولهذا، فإنها تسبغ الرفعة والكرامة على النفس البشرية. وبسبب هذه الوظيفة استتب فيها شيء من الغموض، فأصبحت عصية على القراءة والإستيحاء إلى حد بعيد. ولكن هذه الوظيفة نفسها هي التي جعلت الأسلوب إنجازاً نادر النظير في تاريخ اللغة العربية منذ الشعر الجاهلي وحتى يوم الناس هذا.

أما العامل الآخر فيتلخص في أن الأساليب العظيمة لا تنتجها إلا حساسية عميقة تجاه الزمن والتصرم والزوال. فمع أن النفري لا ينم البتة عن أي حنين إلى الزمن المنصرم، إلا أنه لم يكن في ميسوره أن يعيش بغير الغريزة التي ترغم الإنسان على الالتفات إلى الخلف، ومن شأن مثل هذه الغريزة أن تنتج في المرء شعوراً مفاده أن الزمان يفقس الخواء، أو يمارس التعديم على كل ما هو حي. ولهذا، فقد توجب على الإنسان، الذي هو الكائن الوحيد القادر على استيعاب هذه الحقيقة الماهوية، أن يواظب دوماً على مواجهة العدم بفاعلية الخلق والإيجاد. ولئن كان لابد للمعايير النقدية من أن تترسخ في قاع النفس،

أو في نواة الذات، الشيء الذي فعله الجرجاني والذي ينبغي أن يفعله كل ناقد جيد، فإن من الطبيعي أن يقال بأن إنتاج الأساليب العظمى هو شكل من أشكال المواجهة بين النفس والعدم، أو بين قوة الحياة وقوة الموت. إنها من فصيلة الأهرام التي ما بنيت إلا لتصمد في وجه التدمير الذي يمارسه الزمان على الكائنات كلها. وبذلك فإنها تنتمي إلى جوهر الديمومة والبقاء، أو إلى الأمل في الاستمرار على قيد الوجود. فصاحب الأسلوب العظيم، أكان النفري أم سواه، يحاول أن يرسخ وجوده في الكلمات الباقية من بعده، تماماً كما ترك الفرعون حجارة قبره الهرمي لكي تتحدى مرور الزمن.

قيمة النفري

في الصوفية قبل سواها يكف العلو عن أن يكون مجرد عقيدة، أو نظام تشريع، أو موضوعاً برسم التفكير، ويتحول إلى تجربة شخصية أصلية تنزع صوب الغبطة الصافية التي من شأنها ان تنعش الروح بما تنطوي عليه من وصال مع السر الحميم. فلئن لم يكن التصوف تماساً فورياً مع الكائن المتفوق على الكون، فإنه تماس بين وعينا وبين ماهيتنا العميقة المترعة بالحنين إلى ما يدحر وحش الخواء والتشيؤ المرير.وما تلك الماهية سوى الذات التي طابقت الصوفية بينها وبين الحق نفسه، لأنها مصنوعة على صورة اللّه وحده. ففي الصوفية الصافية لا يستلهم الإنسان إلا محتويات روحه، أو ألا أعمق الراقات في بنية كيانه الداخلي، وليست الرؤية النفرية سوى هذا الاستلهام حصراً. فبكل توكيد، ثمة في صميم الروح مسغبة لا إشباع لها قط. ولا يكتب النفري، أو أي كاتب حدسي آخر إلا انبثاقاً من هذه المسغبة، وإلا ابتغاء الإسهام في تلبيتها على نحو إنساني صادق.

وتحت تأثير هذا الالتزام بالعلو، فإن الكاتب الحدسي، أكان النفري أم سواه، يسلخ اللغة من حيز المألوف ويضفي عليها مسحة ميتافيزيقية أو أسطورية. وبذلك تتبدى اللغة في النصوص الحدسية كما لو أنها آتية من عالم آخر مختلف عن هذا العالم المادي الذي لا يصلح لكي يكون نسخة عن العلو، في نظر النفري. فمن الواضح أن صور التجاوز والسمو في النصوص الحدسية إنما تعيش في فسحة مفارقة للحياة المادية المحسوسة. ولئن كان ثمة من شيء يصلح أن يكون نسخة عن المثال، في المنظور الصوفي بعامة، أو في المنظور النفري بخاصة، فإن النص الحدسي وحده دون سواه وما ذاك إلا لأنه

صورة الروح المرسومة على مثال صورة الله. وفضلاً عن ذلك، فإنه النص الحدسي يدشن برهة الوساطة بين الصبوة والمثال، أو قل بين الذات البشرية و الذات الإلهية. وفي ظلال هذه الحال، حيث الأسلوب ذو نكهة ميتافيزيقية والصور مفارقة للواقع والمحسوس، يتمكن الروح الصوفي من إنجاز برهة السمو على نحو نادر وأصيل. وبذلك يتم تحضير الإنسان لمقاربة الله ومجاورته والاستمتاع بآلائه الداخلية الحميمة.

فإذا ما تأملت النص النفري بأناة لن يفوتك أن تلاحظ ما فحواه أن الهو يتكلم في داخل الأنا، وذلك بحكم كون الذات صورة عن الله نفسه. إنه الهو الغامض الغائب الراخم دوماً في الأعماق النائية، أو الفؤاد البشري، الذي هو المخلوق الوحيد الصالح لاستضافة الله في هذه الدنيا، وفقاً للعقيدة الإسلامية. فالخطاب الذي يسمعه النفري لا يأتي ـ لدى التحقيق ـ من العالم الآخر، وإنما ينبجس من دخيلته المضمرة النائية، حيث لا شيء سوى النزاهة والصفاء والوجد الصادق، إذ ليست الذات سوى الوجه النظيف للنفس البشرية، أو قل جانبها البارئ من كل عكر واضطراب.

وإذ يتكلم الهو داخل الأنا، فإن هذا الفعل سوف ينطوي على نتيجة تخص هذه النصوص وحدها قبل سواها. وتتلخص هذه النتيجة في أن النصوص النفرية قد جاءت أشبه بالوحي منها بأي شيء آخر. فتحت وطأة الغرام بالعلو صارت اللغة أنثى شديدة القدرة على الإنجاب، ولا سيما الإنجاب بكل ما يتحدر من سلالة الاستثناء، أو من مملكة الديمومة الخالدة. وبداهة فإن لغة تبحث عن النزيه، أو تصدر عنه، لهي بالضرورة والحتم لغة نزيهة، شديدة النقاء، وشديدة التجانس مع حدس العلو. وبإيجاز، مكن للغة النفري أن تكون نزيهة على هذا النحو الرائع، إلا لأن صورة الله في وجدانه الشخصي هي وحدها النزاهة بأم عينها.

ومن البدهي أن لا يكون للشكل من فاعلية في هذه النصوص المهمومة بهم العلو، قبل تدمير نظام العقل، وتحطيم قواعده التي لا تمارس على الروح سوى التقييد. ويبدو أن الروعة شأن يتعذر إنجازه إلا في عزلة عن المنطق، إذ بهذا التدمير يصبح النص قادراً على إنتاج الجليل والجميل والسامي، وكل ما ينتمي إلى شيعة الخلب. وإذ يجاهد الخيال الصوفي ويكافح ويتقدم باتجاه الله، فإن جهده هذا إنما ينطوي على مضمر فحواه أن الفائق لنظام الذهن هو جزء من الماهية، إن لم يكن وجهها الأسمى، وذلك لما أنه قوتنا الوحيدة القادرة على إنجاز أي تماس مع الحق الذي ما بعده حق. فما من ريب في أن الكتابة تحت وطأة الوجد هي ضرب من الاستجابة لغريزة القداسة، أو غريزة الهدف النبيل. وبغير هذه الغريزة سوف لن يكون الإنسان سوى شيء بين الأشياء.

وبفضل هذه الغريزة، أو هذا النازع الفائق للذهن، الذي هو وحدة الوجد والخيال، أو وحدة الحنين والقوة التي تصوغه في شكل تعبيري، يتمكن النفري من ردم الهوة التي تفصل الإنسان عن العلو، وذلك بإقامة حوار بين هذين الطرفين اللذين يلتزم كل منهما بالآخر أشد الالتزام فلئن كان ثمة من شارط نفسي خفي يشرط النصوص الصوفية، والممارسة الصوفية أيضاً، فإن هذا الشارط لا يسعه أن يكون سوى القلق حصراً، أو اضطراب النفس بسبب غياب الله عن مجال البصر، إذ لا هم للإنسان الصوفي سوى هم التماس الفوري مع الله الذي تفصلنا عنه مسافة سرمدية.

لقد اكتسب النفري قيمته من شدة التزامه بالمبدأ الصوفي نفسه، أقصد من شدة ميله إلى الروحانية الخالصة، وهذه هي الصوفية الصافية في زبدتها ومنتهى أصالتها. ويبدو لي أن روحانيته المتطرفة هي التي أملت عليه أن يعيش مغموراً وبعيداً عن الأضواء. ولئن قارنته بالمشاهير من رجال الصوفية

البغدادية، كالجنيد والحلاج، وجدتهم لا يخلون من نوازع دنيوية، فضلاً عن أنهم متهمون بالمادية، بينما يترفع النفري عن هذا العالم ترفعاً لا يبذه ترفع البوذا نفسه.

ولدى مقارنته بمتصوف كبير كالغزالي، فإن الفرق سوف يبتدئ ماثلاً للعيان. فالغزالي ريبي كبير أما النفري فلا يقيم للريب أيما وزن. وقبل ذلك، فإن صاحب ((المواقف)) و ((المخاطبات)) لا يأبه كثيراً للعقل، وهو القوة التي تعزز الريب وتختص به. وبينما يجهد الغزالي نفسه كي يصل إلى مرتبة المعرفة، فإن النفري يرى المعرفة مرتبة لمتوسطي القامة من البشر، إذ الذروة عنده هي الرؤية، أو الاتصال المباشر بما وراء المادة. وأغلب الظن أن الغزالي لم يقرأ النفري، إذ لا يبدو عليه أي أثر من آثاره. وربما كان كتاب ((المواقف)) و ((المخاطبات)) مجهولين في عصر الغزالي، وربما تم اكتشافهما في وقت لاحق.

ويختلف النفري عن ابن عربي أشد الاختلاف. فالأول ينزه الله عن المادة تنزيهاً لا هوادة فيه، وأما الثاني فهو صريح في ماديته لا يخفيها. فقد ذهب في الفص التاسع عشر من ((فصوص الحكم)) إلى أن ((الحق هوية العالم)) بل أنه يتطرف إلى حد القول بأن الله قد ((ظهر وجوده تعالى بظهور العالم)) (161).

ولا يتوقف الفرق بين الرجلين عند العقيدة وحدها ـ بل يتعداه إلى فروق أخرى، أهمها :

1 _ أن النفري أدبي المنزع أو شاعري الطابع، أما ابن عربي فكثيراً ما يكون شبهاً بالفلاسفة أو برجال الفكر، ولا سيما في ((فصوص الحكم)).

2 _ إن النفري مأهول بروح الأسطورة الفتي ولكنه ليس تخريفياً قط. أما ابن عربي فكثيراً ما يعمد إلى الترهات الممجوجة، ولا سيما عندما يحدثك عن التقائه بالخضر، أو ما إلى ذلك من أوهام زائفة. يقيناً، أن ابن عربي من نتاج ثقافة اكتهلت وجنحت صوب الشيخوخة. ولذا، فإنه مزيج غريب من قوة الذهن وقوة التخريف.

3 _ لا يرقى أسلوب ابن عربي إلى مستوى أسلوب النفري، أو هو قلما يفعل ذلك. بينما تتمتع اللغة في ((المواقف)) و ((المخاطبات)) بالطراء واليخضور الحي، الأمر الذي من شأنه أن ينسبها إلى سلالة الربيع، فإن لغة ابن عربي كثيراً ما تكون خريفية على نحو واضح، بل هي لا تخلو من التخشب أو التيبس في بعض الأحيان.

وأياً ما كان الأمر، فإن ابن عربي قد قرأ النفري وأعجب به، وذكره في ((الفتوحات المكية)) بل حاول أن يقلده ذات مرة على الأقل. فإذا ما قرأت ((كتاب الشاهد)) وهو كتيب صغير لا يزيد عن عشرين صفحة، وقد نشر مع سواه من الكتيبات التي ألفها ابن عربي في كتاب واحد عنوانه ((رسائل ابن عربي))، إذ ما قرأته وجدت آثار النفري ناصعة جهراً أمام البصر والبصيرة معاً. وخذ هذه الجملة مثلاً :

((وقال : مشاهدة الحق موقوفة على الهيبة، والهيبة تسكن ولا تحرك)) (162)

وهذه أيضاً :

((كل محب مشتاق ولو كان موصولاً.)) (163)

وكذلك هذه :

((وقال : معلوم العلم الوجود، ومرئي الرؤية الذات.)) (164)

وفي هذه الجملة الأخيرة يميز ابن عربي بين موضوع العلم وموضوع الرؤية، وهذه مسألة عرض لها النفري كثيراً في بعض نصوصه.

ثم هل من صلة بين النفري وأفلاطون ؟

من المعروف أن الفيلسوف اليوناني يذهب إلى العالم المادي ليس سوى نسخة عن المثال، أما النفري فيؤمن بأن عالم السوى، أو العالم المحسوس، لا يعدو كونه حجاباً بفصل بين الله وبين الروح. ففي المنظور الأفلاطوني ظل الكون يتمتع ببعض من المعقولية، وذلك بحكم أن الأشياء تستطيع أن تقلد المثال على نحو من الأنحاء. أما النفري فقد أصر على رفض كل صلح مع المادة، مهما يكن نوعه، بل كاد أن يصرح بأن الأشياء العيانية ليست إلا مساكن للشياطين. وهذا يعني أنه أكثر تطرفاً في الروحانية من أفلاطون، أو من أي فيلسوف روحاني آخر. ومن شأن مثل هذا الموقف أن يجعله أقرب إلى البوذا والمسيح منه إلى الفلاسفة والمفكرين. فمملكة النفري ليست من هذا العالم، تماماً كما هو الشأن في البوذية والمسيحية. وفضلاً عن ذلك، فإن أفلاطون شديد الاعتناء بشؤون الدنيا أو بشؤون المجتمع، أما النفري فلا تعنيه الحياة الاجتماعية من قريب أو من بعيد. إنه يمثل الفردية في منتهى استقلالها وحريتها وجنوحها نحو الذاتية. ثم إنه راءٍ والرائي بعيد كل البعد عن الفلسفة وقريب كل القرب من الشعر والفن بوجه عام.

أما أفلوطين فقد رأى فيه بعض المختصين بالصوفية العربية ينبوعاً من ينابيعها الكبيرة وأصلاً من أصولها الكثيرة. ومع ذلك، فإنه ما من أثر لهذا الفيلسوف الصوفي على النفري، إذ ما من شيء مشترك بين الرجلين، اللهم إلا فكرة الاتصال بما وراء الوجود، وهي فكرة عامة تلتقي عندها جميع الصوفيات دون استثناء. فالمقولات الكبرى لمذهب أفلوطين، ولا سيما مقولة

((الفيض)) ومقولة ((الواحد)) الذي تصدر عنه الكثرة، لا وجود لها قط في تراث النفري. أما النتائج التي أسفر عنها مذهبه، كوحدة الوجود وتجلي الواحد في عدد لا يحصى من الصور والأشكال، فلم يرد لها أي ذكر في ((المواقف)) و لا في ((المخاطبات)). وبينما يعتقد أفلوطين بأن :

((كل شوق فهو شوق إلى المعرفة)) (165)

فإن النفري يضع المعرفة في مرتبة تتوسط بين العلم والرؤيا. وهذه الأخيرة هي التي يخصها بالقيمة والأهمية، لأنها ـ في اعتقاده ـ الاتصال الوحيد والحقيقي بالإله الذي هو غاية الروح ومصدرها في الوقت نفسه. وبينما يتبدى مذهب أفلوطين من حيث هو :

((محاولة منطقية جزئية لتفسير صـــدور الكثير عن الواحد، أي لوضع الوجود في صيغـــــــــة علمـــية بحـــــتة)) (166)

فإن النفري لا مذهب له أصلاً، وذلك بالمعنى الدقيق لكلمة ((المذهب)). فما لم نفهم النفري من حيث هو راءٍ، فإننا لن نكون قد فهمناه على الإطلاق. و ههنا بالضبط تكمن أصالته وقيمته. ولما كان الرجل رائياً، فإنه أقرب إلى الحداثة منه إلى الفلسفة، وأكاد أقول منه إلى الصوفية نفسها وقد لا تجافي الصواب إذا ما أعلنت، بعد قراءة النفري، بأن الحداثة ليست حديثة، بل قديمة قدم الإنسان نفسه. فهو لا يتجه إلى الخلف صوب اليونان أو سواها، بل يمتد إلى الأمام صوب العصر الراهن. إنه شديد الشبه بالرومانسيين والرمزيين والسرياليين. وبسبب هذا النازع الحداثوي قبل سواه تترسخ قيمة النفري وأهميته، إذ أن من شأنه أن يجعل منه، لا كاتباً صوفياً وحسب، بل كاتباً أدبياً أيضاً، فهو يصلح للتذوق الفني أكثر مما يصلح

لتعلم الصوفية. ولهذا لم يكن من قبيل الصدفة أن لا يكتشف النفري في العالم العربي الحديث إلا بعد رسوخ الحداثة الشعرية و اسستتابها.

ولدى مقارنة النفري بالرومانسية التي تعبد الطبيعة، سوف يتضح أنه يلتقي معها في واحدة من صفاتها الجوهرية، أعني في القيمة الجلى التي تضفيها على الخيال، أي في عمقها الحداثي حصراً. فمن المعلوم أن الرومانسيين يبحثون عن النائي والغريب والخفي والمدهش، وما لا يقع تحت طائلة الحواس، وهذا شأن يشتركون فيه مع الصوفيين، ولكنهم لا يبحثون عن هذه الأمور إلا في المادة أو في الطبيعة، التي من شأن جمالها أن يبعث النشوة في أرواحهم بل يوحي لهم بالتآخي مع جوهر الكون. أما النفري فلا يبحث إلا عن الله وحده، كما أنه لا يراه البتة إلا إذا حذف المادة، أو الطبيعة، ومضى إلى ما وراءها. وهذا فرق حاسم بين الطرفين.

ومع أن مساحة الاختلاف بين النفري وبين الرومانسيين أوسع من مساحة الوفاق، فإن الر جل يلتقي معهم في بعض السمات الصانعة للمزية، وأهمها ان الطرفين ينيطان بالدخيلة، أو بالفؤاد البشري، مهمة البحث عن المطلوب. فالرومانسيون الذين يرون في الطبيعة فتوناً خلاباً، ((إنما يستجيبون لنداء جواني بغية اكتشاف عالم الروح أكمل ما يكون الاكتشاف)) (167) ولكن التشديد على أهمية الخيال هو الجامع الأكبر بين الطرفين. فلما كان النفري رائياً، أو صانعاً للرموز، كان الخيال برهة كبرى في ماهيته وجملة كيانه. أما الرومانسيون فلم يروا سوى الخيال منهاجاً إلى الحقيقة الأعمق، إذ هم، كالصوفيين، لا يقيمون للذهن وزناً كبيراً، بل يمجدون الخيال بوصفه العنصر السماوي الراخم في دخيلة الإنسان. فلقد نظر وليم بليك، رائد الرومانسية الأوربية كلها، إلى الخيال من حيث هو :

((شيء قدسي يتشرب كل شيء، ويفتح الدرب إلى نظام روحاني لا يرضخ للعيان.)) (168)

وفي منتهى الحق أن هذا المبدأ هو القاعدة التي طبقها النفري على كتاباته، واعياً أو غير واع. ولا يخفى على من عرف تراث بليك أن ذلك الشاعر الإنجليزي هو أقرب شعراء انجلترا إلى الصوفية الشرقية.

لعل مما هو واضح أن النفري لم تأته الشهرة في النصف الثاني من القرن العشرين بسبب أفكاره، بل بفضل خياله، أو صوره العذراء الموحية التي لا ينتجها شيء سوى الطاقة الرؤيوية الاستبصارية، وهي طاقة اختراقية تنداح وتبذل جهداً طيباً بغية فتح الدرب التي تفضي إلى عالم لا ينال إلا بقوة الرؤيا وحدها. ولهذا، كان النفري بعيد الغور، عميقاً، وكانت روحانيته أصلية وصادقة، وشديدة الصفاء. وبفضل هذه المزية القادرة على الاندياح والتشرب والصانعة لقيمته وأهميته في تاريخ الكتابة العربية، تمكن الرجل من ارتياد المساحات العذراء والبكارات اللاأرضية، وصعد إلى الذرى الشامخة، حتى لكأنه يحاول أن ينادم الآلهة الوثنية، أو أن يختلس قدحاً من شرابها المقدس. ولهذا السبب صار تراثه ملهماً للشعراء في هذه الأيام. ويقيناً، إنه سيبقى ملهماً ما بقي الشعر ضرباً من التشكيل والتخييل.

ختام

كل قراءة حية إنما تستهدف أن تشارك النص حياته الخاصة، أو أن تقيم معه صلة في اللباب، فلا ريب في أن المرء لا يقرأ إلا لكي يستمد من آخرية الآخر بعض فحواها، أو شيئاً من مخزونها المدخر، وذلك بغية إنجاز النمو الداخلي الذي يتعذر إنجازه إلا بانفتاح الذات على الذوات الأخرى. وبذلك يسعك التوكيد دونما تزوير، على أن الإنسان هو صانع الإنسان. فالطبيعة لا تعرف إلا الوحش، أما الكائن الروحي فهو إنجاز حضاري صرف، يتعذر وجوده خارج التاريخ.

وعلى أية حال، فإن هذه المشاركة إنما تتحدد في ارتياد المكتوب واكتشافه، أو فتحه من الداخل عبر تفكيكه وتبيان منطوياته، أو استنفار مضمراته. وهذا يعني أن الدراسة الحقيقية هي ضرب من ضروب الرؤيا، أو التنقيب الاستبصاري عن المعنى المنبث في النص من ألفه إلى يائه. ومن شأن مثل هذا التوجه أن يجعل من القراءة النفاذة وصالاً في العمق، أو حتى على مستوى النواة. فإما أن يصير الدارس رائياً وإما أن تقصر الدراسة عن الشأو المطلوب، إذ لئن لم تكن القراءة استبصاراً، فإنها لن تزيد عن كونها جهداً من الدرجة الثانية. ولكنها في الحالة المثلى، أقصد الحالة التي يشرطها الحب و يدشنها الاستهواء، تصبح ـ على مستوى الجوهر ـ ضرباً من إقامة حوار خلاق بين الطرفين، أو بين القارئ والمقروء. وعبر هذا الوصال الحميم، أو هذا الحوار ذي الكفاءة التحويلية يعمد كل من المتحاورين إلى إعادة خلق الآخر أو إلى تلوينه بلون جديد، فربما صح القول بأن المكتوب لا يؤثر في القارئ إلا بقدر ما يؤثر القارئ في المكتوب. ولهذا، لا يخرج المرء عن جادة

الصواب إذا ما ادعى بأن القراءة الموضوعية للأدب هي أمر نسبي، إن لم تكن أمراً متعذر الحدوث.

وفي ظلال هذه النسبية سوف لن تكون هنالك قراءة واحدة للموضوع الواحد،بل قراءات تتعدد بتعدد القراء والدارسين، ويختلف بعضها عن بعض باختلاف الزمان والمكان، أو جملة الظروف التي تشرط كل قراءة وكل اتصال بالنصوص الأدبية، مهما يك نوعه، فأنت حين تقرأ توظف مضمراتك وما انطوى فيك من قوى حصلت عليها في زمن سابق على زمن القراءة. إن تجربتك، أو خلفيتك، أو درجة نضجك هي التي تقرأ. ولا يتوقف النضج على جهود الفرد وحده، بل يتعداه إلى جهود الجماعة كلها. ففي الحق أن أية قراءة للنفري، أو للمتنبي، أو لسواهما، سوف تكون امتحاناً للثقافة العربية الراهنة، وعلى ضوئه سوف يتحدد مستواها ويتوضح مدى نضجها أو مدى فجاجتها. فقيمة كل دراسة ليست قيمة كاتبها وحده، بل هي قيمة الحركة الثقافية التي أفرزتها أيضاً.

ومهما يكن الأمر، فإنني لا أزعم أن هذه القراءة التي أتيت بها قد استنفذت النفري، بل أؤكد بأن تراث الرجل ما زال بكراً، وما انفك في أمس الحاجة إلى القراءة التي تملك أن توضحه وتنيره من جديد. ولست أرغب في غير الحقيقة إذا ما صرحت بأن هذه الدراسة لا تعدو كونها تذكيراً بالنفري وبتراثه الفذ، الذي إذا ما استلهم بأصالة، أسهم في تجديد حركة الشعر العربي الجانحة إلى الركود النوعي في هذه الأيام، إنها حركة تفتقر إلى تعدد الأنماط المتباينة والألوان المتفارقة، او قل أنها تكاد تختنق في النمط الأحادي الرتيب، حتى لكأن الأُحادية ــ وهي داء قاتل ــ سمة للروح العربي في طوره الحديث. ويبدو أن الأحادية السياسية عندنا ليست سوى إفراز واحد من إفرازات هذا الجوهر الثابت على الدوام.

لقد صار النفري في متناول اليد منذ أن نشره آربري في أواسط العقد الرابع من هذا القرن، ومع ذلك فإن حركة الدراسات العربية لم تخصه بأي كتاب، مهما يكن نوعه. ولا أظن أن تلك الحركة قد خصصت له مقالة شمولية واسعة من شأنها ان توسع للقارئ العام، وأن تكشف عن مزايا أسلوبه الذي هو لباب أمره. وكل الذي حدث أن ثمة بعض المقالات الصغيرة قد كتبت عن النفري في هذه الصحيفة أو تلك كما أن بعض الدراسات الكبرى قد نوهت به قليلاً في هذا الموضع أو ذاك. أما المقدمة التي كتبها آربري باللغة الإنجليزية لكتاب (المواقف) و كتاب ((المخاطبات)) فهي حفنة من المعلومات المتعلقة بالكاتب وبمدينته، يتلوها تلخيص لمحتويات هذين الكتابين، أو لموضوعاتهما ومقولاتهما الكبرى، على وجه التحديد. وبداهة، لم يكن الأمر يتطلب أكثر من ذلك يومذاك.

إذن لقد أهمل النفري كثيراً خلال الأعوام الستين الأخيرة. ويتضح هذا الإهمال كثيراً حين تقارن الجهد الذي انفق عليه بالجهد الذي انفق على معاصره المتنبي الذي خصته حركة الدراسات العربية بعشرات الكتب حتى الآن. ولا ريب في أن قراءة المتنبي أسهل من قراءة النفري، ولعلها أن تكون أمتع أيضاً. ولكن هذا الأمر لا يسعه أن يكون السبب في إقبالنا الشديد على المتنبي وإغفالنا النسبي لصاحب ((المواقف)) و ((المخاطبات)) أو قل إنه لا يملك أن يكون السبب الوحيد على الأقل. وعلى أية حال فإن طبيعة الحياة المعاصرة والذهنية الراهنة هي العامل المسؤول عن هذا الأمر. فالهم النفري الذي يتلخص في الاتصال بما وراء المادة، ليس هماً من هموم عصرنا الراهن الشديد الاعتناء بالمادة نفسها، وليس بما ورائها. و ههنا يتبدى لك بكل وضوح أن كل قراءة إنما هي مشروطة بمكانها وزمانها، أو قل بهموم عصرها وشخصية ثقافتها المحيطة بها من جميع الجهات. وربما صح القول

بأن نظرتنا إلى المشاريع التاريخية المادية قد أخذت بالتبدل في العشر الأخير من القرن العشرين، ولا بد لهذا التبدل من أن يغير موقف الناس من التراث الصوفي الذي قد يستعيد شيئاً من جاذبيته التي كان يتمتع بها قبل مئات السنين.

ومما هو جدير بالمناقشة أن بعض الدراسات التي عرضت للنفري قد ذهبت إلى أن الرجل كان شيعي المذهب. وهذا رأي يحتاج إلى مراجعة وتمحيص، إذ إن هذه الدراسات قد أغريت بمثل هذا الظن بفعل ما رأته في كتابيه من نصوص منحولة، لا تصح نسبتها إليه على الرغم من أن أسلوبها يموه صيغته ويحاول أن يوهم المرء بأنه من نتاج النفري نفسه.

فالرجل الذي يرفض الدنيا والمادة (وهذا هو مفتاح النفري) ويتوارى عن زمنه بظل جناحه، كما يقول أحد الشعراء، ويسوح في البراري والقفار، طلباً لمثل أعلى لا وجود له في الظاهرات، لا يسعه البتة أن يكون عضواً فاعلاً في حزب ثوري يستهدف استقلاب الدولة، بل استقلاب بنية التاريخ البشري كله، فلا مراء في أن تلك النصوص ذات الطابع الحزبي، أو السياسي، قد دست في تراث النفري بعد وفاته بقليل أو بكثير، ومن حسن الحظ إنها طفيفة الكمية، وقد استطاعت هذه الدراسة أن تعينها بكل دقة، دون أن تنسى شيئاً، ما لم يكن شديد القدرة على تمويه نفسه.

ولئن حذفت هذه النصوص الثلاثة الآنفة الذكر، فإنه سوف لن يبقى هنالك ما يدل على مذهب الرجل أو يحدده تحديداً يقينياً حازماً، مع أن الاستشهادات القليلة التي يقبسها من القرآن الكريم تشجعك على الظن بأن النفري ينتمي إلى الإسلام، وليس إلى سواه من الأديان. بيد أن مثل هذا الظن قد لا يكون مصيباً، إذ قد تكون الآيات القرآنية التي أوردها الرجل في نصوصه مما يتناسب مع مذهبه الديني الذي يجوز أن لا يكون مذهباً

إسلامياً، فلا ريب أن ثمة الكثير من الآيات القرآنية التي لا يرى أهل الأديان الأخرى أنها غريبة عنهم، إذ مما لا خلاف فيه أن جميع الأديان تتلاقى وتتشارك في الكثير من الجزئيات أو التفاصيل.

بعد أن تقرأ ((المواقف)) و ((المخاطبات)) فأنك تملك أن تطرح هذا السؤال : لماذا لم يعمد الكاتب إلى الاستشهاد بأي حديث من أحاديث الرسول (ص) كما يفعل سواه من أهل التصوف ؟ ثم لماذا لم يعمد إلى ذكر الرسول نفسه، أو إلى ذكر أي من الأنبياء والرسل المذكورين في القرآن الكريم ؟

ولا يتيسر لك أن تجد جواباً مقنعاً لهذين السؤالين، والجدير بالتنويه في هذا السياق أن الديانة المانوية لا تعترف بأي نبي من أنبياء التوراة، وذلك عن سابق عمد و تصميم. وفضلاً عن ذلك فإنها لا تعترف بأي نبي بعد ماني، الذي عاش في القرن الثالث الميلادي، والذي أعلن أنه ما من نبي بعده. فإذا ما استثنيت السيد المسيح وحده، فإن المانوية لا تعترف بأي نبي من الأنبياء المذكورين في القرآن الكريم. إن إغفال النفري لجميع الأنبياء لهو أمر من شأنه أن يبعث فيك الريبة حول ديانة الرجل. ولعلك تزداد ارتياباً إذا ما لاحظت وفرة العناصر البوذية والزردشتية والمانوية والمسيحية في نصوصه. فمن اللافت للانتباه أن النار والإحراق، وكذلك النور والظلام، هي من الألفاظ الكثيرة التواتر في هذه النصوص، وتلك ظاهرة تملك أن تحيلك على الزردشتية والمانوية والأديان الفارسية. يقول النفري في الموقف الثامن، وهو ((موقف الوقفة)) :

((وقال لي : الوقفة نار السوى.)) (169)

ويقول في الموقف إياه :

((وقال لي : الوقفة نوري الذي لا يجاوره ظلم)) (170)

وقد جاء في أحد المصادر أن ديانة ميترا ، وهي من أهم أديان الفرس :

((تجعل من الكائن الأسمى ينبوع نور يرسل أشعته فتحرق المادة وتنير ظلامها.))(171)

وعلى هذه الأرضية يتضح، كثيراً أو قليلاً، أن النفري شديد الصلة بالأديان الفارسية القديمة. أما رفضه المطلق للمادة فيربطه بالبوذية على نحو مباشر وصريح. ولا مراء في أن العناصر الإسلامية شديدة النصوع والحضور في بعض نصوصه. وأبرز هذه العناصر صورة الإله الموغلة في التجريد والتنزيه. وقد لا أخرج عن سمت الصواب إذا ما زعمت بأن النفري يحمل عقيدة تركيبية، صاغها بنفسه، أو ورثها عن أحد أسلافه، أو أحد شيوخه. فمن الواضح أنه قد استلهم جميع الأديان الكبرى المنتشرة في آسيا الغربية يومذاك، مما أفضى به إلى الخروج من كل دين، وإلى اعتماد ديانة خاصة تتجاوز جميع الأديان. وهذا منزع سوف يتبناه ابن عربي، وسوف يصرح به، على نحو جهري، في واحدة من أشهر قصائده المنشورة في ترجمان الأشواق، أقصد تلك التي يقول فيها :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة   **فمرعى لغزلان، ودير لرهــبان**

وبيت لأوثان، وكعبة طائف   **وألواح تـوراة، ومصحف قــرآن**

وهذا شعر صريح في تنصله من الالتزام بكل ((عقد مخصوص))، على حد عبارة الشيخ الأكبر نفسه، مثلما أنه لا يخفي نزوعه نحو التركيب، أو نحو توليف عقيدة جديدة من عقائد موروثة. ولئن لم يكن النفري هو الآخر

على هذه الحال، فإن نصوصه تنم عن هذه النزعة بكل وضوح. بقيت مسألة واحدة جديرة بالتنويه، وهي تلك ((المواقف)) التي نشرت في كتاب عنوانه ((نصوص صوفية غير منشورة)) ونسبت إلى محمد بن عبد الجبار النفري. جزماً إن هذه المواقف الزائفة ليست لصاحب ((المواقف)) و ((المخاطبات)) إذ إن غثاثتها وضحالتها لا تخفى عن كل من له أدنى خبرة بتراث الرجل، أما أسلوبها فباهت، بل قاحل، ولا صلة له البتة بأسلوب ((المواقف)) الأصلي الذي أراه أعظم من كتاب ((المخاطبات)) بكثير، لأنه أعمق وأوغل في التخيل، وأرشق من حيث الأسلوب، فضلاً عن أن مذهب الكاتب أكثر نصوعاً في الكتاب الأول مما هو عليه في الثاني.

وأغلب الظن أن ((المواقف)) الزائفة الآنفة الذكر هي من تأليف كاتب ينتمي إلى مدرسة النفري. ويبدو لي أنه مريد ضعيف ظهر في طور متأخر من أطوار الثقافة العربية، وربما في القرن الثاني عشر أو الذي تلاه. ولهذا السبب فقد بان الشحوب على نصوصه التي كتبت قطعاً في زمن الانحطاط، أو في زمن الانتقال من الأوج إلى الاتضاع. فالخيال في هذه ((المواقف)) الزائفة مقصوص الجناح تماماً، إلا في القليل النادر. وهو فقير كل الفقر إلى تلك السمة الاختراقية التي يتمتع بها الخيال في تراث النفري. فبينما جاءت لغة ((المواقف)) الأصلية وثابة رشيقة وشديدة الحيوية والإخضلال والطراء، فإن لغة ((المواقف)) الزائفة تلوح الصفرة على وجهها، مما يؤكد أنها ما أنتجت إلا في الطور الخريفي من أطوار الثقافة العربية، وهو الطور الذي تميل فيه الأساليب إلى التخشب، أو إلى الترهل وذلك بسبب من تراخي قوة الخيال، أو جنوحها إلى النضوب. ولا أقصد إلا الخيال الحدسي الذي من شأنه أن يحيل

الوقائع إلى شفافية تبوح بالمضمرات، وتمنح البصيرة فرصة كافية لتستل من المعطيات محتوياتها المحجوبة عن مقلة العين.

أما النفري الأصلي، فهو الحضور الغزير لحضور روح الحرية المنداحة في الفسحة التي لا يملك أن يرتادها أحد سوى أصحاب القامات الشاهقة، وهم من سوف يتعرضون، على الدوام، للسرقة والمحاكاة والتقليد من قبل الضعفاء، وذلك بحكم كون الضعيف عاجزاً عن حيازة القوة إلا عبر تزويرها. ومن خلال هذا النازع الحر، وبفضل حرارته وزخمه، يحاول النفري أن يتقرى عجمة الكون، وأن يستنطق صمته وعدم مبالاته بشعور الإنسان. وبما أنه يتوسل الخيال والصورة السريالية وروح الأسطورة ليصور الرؤيا الباذخة النادرة، فقد جاءت بعض نصوصه أشبه بالتمائم أو بالرقى التي يأهلها روح الغموض.

ولهذا السبب فقد التبس النفري في بعض الأحيان، واستعصى على القراءة ما لم تكن شديد التأني والتفطن في آن واحد.. لكنه استطاع بواسطة هذا المزاج الاستبصاري الفذ أن يستضيف السمو نفسه وأن ينتج نسقاً رؤيوياً قل نظيره في التراث العربي كله. وبهذه السمات جملة، ولاسيما نزعته الرامية إلى الخروج من الضدين كليهما، والعبور إلى ما وراءهما، تمكن الرجل من تجاوز مثنوية الشعر والنثر فأنتج نصاً أدبياً عالياً، لا هو بالشعر ولا هو بالنثر، لأنه حالة ثالثة من شأنها أن تتخطى الضدين معاً. والأهم من ذلك كله، وربما بفضل ذلك، أن هذا النص ما آنفك صالحاً للقراءة والمتعة الذوقية، حتى كأنه قد كتب في الزمن الراهن.

الحواشي

1 _ عمر بن الفارض، الديوان، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، ص89.

2 _ عبد الوهاب الشعراني(الطبقات الكبرى)، الجزء الأول، المكتبة الشعبية،القاهرة،1954، ص85.

3 _ أبو العلا عفيفي (التصوف، الثورة الروحية في الإسلام)، دار الشعب، بيروت، بلا تاريخ، ص49

4 _ عبد الكريم بن هوزان القشيري، ((الرسالة))، مكتبة ومطبعة محمد بن علي صبيح وأولاده، القاهرة، 1966، ص 170 ـــ 171.

5 _ نفسه ص 171.

6 _ راجع : MARTIN HEIDEGGER , {BEING AND TIME } TRANS. BY JOHN MACQUARRIE AND EDWARD ROBINSON , HAPPER AND ROW PUBLISHERS , NEW YORK , 1962 , P. 290 ---311

7 _ عبد القاهر بن عبد الله السهروردي (عوارف المعارف)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1966 ، ص59

8 _ نفسه ص60.

9 _ عبد الحمن بن خلدون ((المقدمة))، دار إحياء التراث العربي بيروت، بلا تاريخ، ص467.

10 _ عبد الوهاب الشعراني، ((الطبقات الكبرى))، مرجع سابق، ص.85

11 _ تكوين، 22 : 13.

12 _ أبو نصر السراج الطوسي ((اللمع))، دار الكتب الحديثة في مصر، ومكتبة المثنى في بغداد، 1960، ص 42.

13 _ إبراهيم بسيوني، ((نشأة التصوف الإسلامي))، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص 48.

14 _ عبد الوهاب الشعراني، ((الطبقات الكبرى))، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 15.

15 _ عبد العزيز صالح، ((الشرق الأدنى القديم)) الجزء الثاني، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1967، ص 398.
16 _ محمد بن عبد الجبار النفري، كتاب ((المواقف)) وكتاب ((المخاطبات)) تحقيق آرثر يوحنا آربري، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1934، ص91.
17 _ ابن النديم، ((الفهرست)) مطبعة الاستقامة، القاهرة، بلا تاريخ، ص 472.
18 _ نفسه، ص463.
19 _ النفري، كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، مرجع سابق، ص 31.
20 _ سرفيالي راداكرشنان، وشارلز مور، ((الفكر الفلسفي الهندي))، ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية، دمشق،1967، ص 325 _ 326.
21 _ نفسه ص326.
22 _ النفري، كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، مرجع سابق، ص31.
23 _ نفسه، ص14
24 _ نفسه، ص17
25 _ نفسه، ص166
26 _ نفسه ص182
27 _ نفسه، ص210.
28 _ نفسه، ص 10
29 _ نفسه، ص 011
30 _ نفسه، ص 014
31 _ نفسه، ص 015
32 _ نفسه، ص 0186
33 _ نفسه ، ص 0190
34 _ نفسه، ص 0182
35 _ نفسه، ص 055
36 _ عبد الكريم القشيري ((الرسالة)) مرجع سابق، ص 7
37 _ النفري كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، مرجع سابق، ص43.
38 _ نفسه، ص 157

39 _ نفسه، ص 186

40 _ نفسه، ص 018

41 _ نفسه، ص 055

42 _ نفسه، ص 070

43 _ نفسه، ص 0189

44 _ سورة الأعراف، الآية 32

45 _ النفري كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، مرجع سابق ص 102.

46 _ نفسه، ص 31.

47 _ نفسه، ص 159.

48 _ نفسه، ص 93.

49 _ نفسه والصفحة نفسها.

50 _ أبو عبد الرحمن السلمي، ((طبقات الصوفية)) تحقيق نور الدين شريبة، دار الكتاب النفيس، حلب، 1986، ص 179.

51 _ النفري _ ((كتاب المواقف وكتاب المخاطبات))، مرجع سابق، ص 132.

52 _ نفسه، ص166.

53 _ نفسه ص 190.

54 _ نفسه، والصفحة نفسها.

55 _الشيخ ناصيف اليازجي (العرف الطيب في ديوان أبي الطيب) الجزء الأول، بلا تاريخ، ص179

56 _ النفري _ كتاب المواقف والمخاطبات، مرجع سابق، ص 74.

57 _ نفسه، ص 44.

58 _ نفسه، ص 189.

59 _ نفسه، ص 188.

60 _ نفسه، ص 189.

61 _ نفسه، ص 6.

62 _ نفسه، ص 104.

63 _ نفسه، ص 49.

64 _ نفسه، ص51.

65 _ نفسه ص 178.

66 _ نفسه، ص 207.

67 _ نفسه، ص 117.

68 _ نفسه، ص6.

69 _ نفسه، ص90.

70 _ نفسه، والصفحة نفسها.

71 _ نفسه، ص91.

72 _ نفسه، ص 117.

73 _ نفسه، ص 58.

74 _ نفسه، ص 90.

75 _ نفسه، ص 117.

76 _ نفسه، ص 92.

77 _ نفسه، ص 92 _ 93.

78 _ نفسه، ص 67.

79 _ نفسه، ص 69.

80 _ نفسه، ص56.

81 _ نفسه، ص 145.

82 _ نفسه، ص 21.

83 _ نفسه، ص 20.

84 _ نفسه، ص 193.

85 _عبد القاهر بن عبد الله السهروردي (عوارف المعارف) دار الكتاب العربي، بيروت 1966 ص 236

86 _ عبد الكريم الجيلي، ((الإنسان الكامل)) الجزء الثاني، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1970، ص 20.

87 _ نفسه، ص 22.

88 _ نفسه، ص 25.

89 _ النفري، ((كتاب المواقف والمخاطبات)) مرجع سابق، ص 10.

90 _ نفسه، ص 12.

91 _ نفسه، ص13.

92 _ نفسه، ص 15.

93 _ نفسه، ص 28.

94 _ أبو الطيب المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ص 630.

95 _ النفري _كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، مرجع سابق، ص 67.

96 _ نفسه، ص 106.

97 _ نفسه، ص 151.

98 _ نفسه، ص 75.

99 _ نفسه، ص 68.

100 _ أبو بكر محمد الكلاباذي، ((التعرف لمذهب أهل التصوف))، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980، ص183.

101 _ نفسه، والصفحة نفسها.

102 _ نفسه، ص 137.

103 _ نفسه، ص 110.

104 _ نفسه، ص 133.

105 _ أبو عبد الرحمن السلمي، ((طبقات الصوفية)) دار الكتاب النفيس، الطبعة الثانية، حلب 1986، ص275.

106 _ نفسه، ص 320.

107 _ نفسه، ص444.

108 _ نفسه، والصفحة نفسها.

109 _ النفري، كتاب المواقف، وكتاب المخاطبات، مرجع سابق،ص 174.

110 _ القرآن الكريم، سورة العلق، الآية الخامسة.

111 _ النفري كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، مرجع سابق، ص 176.

112 _ نفسه والصفحة نفسها.

113 _ نفسه، ص 177.

114 _ نفسه، ص 68.

115 _ نفسه، ص 191.

116 _ نفسه، ص 161.

117 _ نفسه، ص 159.

118 _ نفسه، ص 151.

119 _ نفسه، ص 153.

120 _ نفسه، ص 103.

121 _ نفسه، ص 159.

122 _ نفسه، ص 156.

123 _ نفسه، ص41.

124 _ نفسه، ص 42.

125 _ نفسه، ص 198.

126 _ نفسه، ص29.

127 _ نفسه،ص 30.

128 _ الدكتورة سعاد الحكيم ((المعجم الصوفي)) دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1981 ص.162.

129 _ محي الدين بن عربي ((فصوص من الحكم)) الجزء الأول، بيروت، بلا تاريخ، ص199.

130 _ النفري كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، مرجع سابق، ص 151.

131 _ نفسه، ص 5.

132 _ نفسه، ص 117.

133 _ إحسان عباس، ((تاريخ النقد الأدبي عند العرب)) دار الشروق، عمان 1986، ص 98.

134 _ نفسه والصفحة نفسها.

135 _ النفري كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، مرجع سابق، الصفحة الأولى من اليسار.

136 _ نفسه، ص46.

137 _ نفسه والصفحة نفسها.

138 _ نفسه، ص185.

139 _ نفسه، ص 83.

140 _ القرآن الكريم، سورة النور، الآية 24.

141 _محي الدين بن عربي (الفتوحات المكية) المجلد الثاني، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، ص183.

142 _ نفسه، ص 313.

143 _ نفسه، ص390.

144 _ محمد بن عبد الجبار النفري، كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، مرجع سابق، ص 75.

145 _ نفسه،ص 81.

146 _ نفسه، ص73.

147 _ نفسه، ص 80.

148 _ نفسه، ص 1.

149 _ نفسه، ص 193.

150 _ نفسه، ص74.

151 _ المصدر نفسه والصفحة نفسها.

152 _ نفسه، ص 184.

153 _ نفسه، ص 13.

154 _ نفسه، ص 190.

155 _ نفسه، ص 154.

156 _ عبد القاهر الجرجاني ((أسرار البلاغة)) تحقيق هـ ريتر، مطبعة وزارة المعارف، استانبول 1954، ص 14.

157 _ نفسه، ص 136.

158 _ نفسه، ص 116.

159 _ نفسه، ص 47.

160 _ بشار بن برد ((الديوان)) تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، الجزء الرابع، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1976، ص93.

161 _ محي الدين بن عربي، ((فصوص الحكم)) دار الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ، ص172.

162 _ محي الدين بن عربي، ((رسائل بن عربي)) دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ((كتاب الشاهد))، ص4.

163 _ المرجع السابق نفسه، ص 9.

164 _ نفسه، ص 10.

165 _ يوسف كرم، ((تاريخ الفلسفة اليونانية))، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1958. ص 296.

166 _ المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

167 _ راجع : SIR MAURICE BOWRA , { THE ROMANTIC IMAGINATION } , OXFORD UNIVERSITY PRESS , 1964 P. 9

168_ IBID , P 16 _

169 _ النفري كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، مرجع سابق، ص 10.

170 _ نفسه، ص 14.

171 _ حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر، ((تاريخ الفلسفة العربية)) مؤسسة بدران وشركاه، بيروت، بلا تاريخ، ص 83.

172 _ محي الدين بن عربي، ((ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق))، تحقيق محمد بن عبد الرحمن الكردي، القاهرة، 1968. ص 50.

فهرس